Digitized by Google

Ph. U. 443 h (2,3

Es existiert Repr. 1966

12:00 Juni 83

Digitized by Google

<36620096440019

<36620096440019

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Dritter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1858.

Digitized by Google

Ph. W. 4413 b (2, 3

Philosophie

der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1858.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS
Bayerische
Staatsbibliothek
München

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Digitized by Google

Vorwort des Herausgebers.

Mit der Philoſophie der Offenbarung (Band III. und IV.) iſt das Schellingſche Syſtem vollſtändig veröffentlicht.

Wenn wir den Stoff deſſelben, wie er ſich in die nun vorliegenden vier Bände vertheilt, überblicken, ſo ſtellt ſich folgender Plan heraus.

Der erſte Band iſt der die Aufgabe vorbereitende. Die Aufgabe nämlich iſt: die wirklichen Religionen — Mythologie und Offenbarung — zu begreifen, durch dieſes Begreifen aber das zu vermitteln, was die philoſophiſche Religion genannt wird. Was das heiße: die wirklichen Religionen begreifen, wird zuerſt und unmittelbar an der Mythologie ſelbſt mittelſt hiſtoriſch-philoſophiſcher Kritik näher entwickelt. Das Ergebniß dieſer Entwicklung iſt aber von der Art, daß es ſich ſofort fragt, ob in der bisherigen Philoſophie die Mittel liegen, jene Aufgabe zu löſen. Dieß veranlaßt den Uebergang in das Gebiet der reinen Philoſophie, und es wird (im zweiten Buch des erſten Bandes) gezeigt, daß das Höchſte, wozu es die Philoſophie gebracht, und wozu ſie es ihrer Natur nach — als bloß logiſche oder negative — habe bringen können, Gott in der Idee ſey, nicht aber der wirkliche, nicht der exiſtirende Gott; dieſen fordert allerdings die richtig ausgeführte

Digitized by Google

rationale Philoſophie in ihrem letzten Moment ſelbſt, ohne aber dieſe Forderung (da ſie vielmehr in ihr als ihrem Ziel endigt), erfüllen zu können. Es ſchließt ſomit (dieß iſt das Reſultat der ganzen Unterſuchung) die Aufgabe, wirkliche Religion zu begreifen, eine bisher nicht gelöste Aufgabe der Philoſophie ſelbſt — die der poſitiven Philoſophie — in ſich, und es hat ſich auf dieſe Weiſe die vorher ſpecielle und nur hiſtoriſch-philoſophiſche Aufgabe zugleich zu einer univerſellen, zu einer ganz philoſophiſchen geſtaltet.

Der zweite Band geht zur Löſung der vorgeſetzten Aufgabe über, jedoch ſo, daß vorerſt von der Ausführung der poſitiven Philoſophie ſelbſt Umgang genommen und ſtatt deſſen Ein Begriff derſelben (allerdings ein Hauptbegriff), der des Monotheismus, herausgehoben wird, um mittelſt der Analyſe deſſelben zu den Faktoren des mythologiſche Religion erzeugenden Proceſſes hindurchzudringen, aus welchen Faktoren ſodann die Mythologie in ihren verſchiedenen Stadien erklärt wird. Dieſe abgeſonderte Behandlung der Mythologie brachte den Vortheil mit ſich, theils dem wichtigen Begriff des Monotheismus eine beſondere Unterſuchung zu ſichern, theils dem großen Stoff der Mythologie einen eignen Raum anzuweiſen, in welchem er ſich ausbreiten konnte.

Der dritte und vierte Band nun iſt beſtimmt, als Philoſophie der Offenbarung zugleich das Syſtem der poſitiven Philoſophie darzuſtellen, zu welcher noch im erſten Bande der Uebergang gezeigt worden war.

Ich bemerke zuerſt über dieſes Verhältniß, in welchem poſitive Philoſophie und Philoſophie der Offenbarung zu einander ſtehen (unter Verweiſung auf S. 133 ff. des dritten Bandes, vgl. mit S. 174), folgendes.

Schelling hielt ſchon im Anfang der 1820ger Jahre Vorleſungen über poſitive Philoſophie. In dieſen Vorträgen (die ſelbſt wieder aus den Weltaltern hervorgegangen waren, vergl. unten

Digitized by Google

S. 138, Anm.) hatte ſich die philoſophiſche Entwicklung bereits bis in die Linie der Offenbarung erhoben. Das Meiſte, was im allgemeinen Theil der Philoſophie der Offenbarung vorkommt, kam ſchon dort vor. Als aber ſpäter (am Ende der zwanziger Jahre) auch der ſpecielle Theil, die eigentliche Philoſophie der Offenbarung, entſtanden war, und dieſe der ſchon mehrere Jahre zuvor fertigen Philoſophie der Mythologie ſich nun ebenbürtig, d. h. mit der gleichen Vollendung, an die Seite ſtellte, ſo waren von jetzt an Philoſophie der Mythologie und Philoſophie der Offenbarung Schellings Hauptvorleſungen, die poſitive Philoſophie aber identificirte ſich mit der Philoſophie der Offenbarung; letztere war nichts anderes als die ihrer ganzen Ausdehnung nach (auch in ihrer Anwendung auf den beſonderen Inhalt der Offenbarung) vorgetragene poſitive Philoſophie ſelbſt. Hie und da trug Schelling auch ſpäter noch, z. B. im Jahr 1833, das Syſtem der poſitiven Philoſophie für ſich und unter dieſem Titel vor und pflegte in dieſem Fall eine Einleitung in die Philoſophie geſchichtlich-philoſophiſchen Inhalts damit zu verbinden.

Auch hier geht der Philoſophie der Offenbarung eine Einleitung voraus, welche eine nähere Begründung der poſitiven Philoſophie enthält, dieſe in ihrem Urſprung, ihrem Charakter und Weſen, ihrer Beweisart, ihrem Verhältniß einerſeits zum Rationalismus, andererſeits zum Empirismus, namentlich auch in ihrem Bezug auf die Offenbarung u. ſ. w. darſtellt.

Da hierbei das ganze Thema der rationalen Philoſophie und ihres Verhältniſſes zur poſitiven aufs neue zur Sprache kommt, in einigen Punkten ſogar weiter ausgeführt und überhaupt alles mitgetheilt wird, was die Idee des Gegenſatzes der negativen und poſitiven Philoſophie von geſchichtlicher und philoſophiſcher Seite noch weiter ins Licht zu ſtellen geeignet iſt, ſo dient dieſe Einleitung theils zu einer in Folge der Unterbrechung durch die

Digitized by Google

Philoſophie der Mythologie nöthig gewordenen Wiederorientirung des Leſers, theils kann ſie aber auch als Supplement zur Darſtellung der rein rationalen Philoſophie angeſehen werden.

Eben dieſe Einleitung hatte Schelling ſeinen zweimaligen Vorträgen über Philoſophie der Offenbarung in Berlin ($18^{41}/_{42}$ und $18^{44}/_{45}$) vorausgehen laſſen. Die davon herrührenden Manuſcripte wurden hier noch unter Beiziehung eines dritten, Begründung der poſitiven Philoſophie betitelten, angewendet.

Die Philoſophie der Offenbarung ſelbſt wurde nach dem vom Verfaſſer als ſolchen bezeichneten Hauptmanuſcript unter Benutzung der vorhandenen Nebenmanuſcripte mitgetheilt. Die philoſophiſche Entwicklung beginnt hier wieder ganz von vorn und iſt ſo ſelbſtändig, daß ſie (das zweite und dritte Buch) auch ganz für ſich geleſen werden könnte. Dieß hat ſeinen Grund darin, daß früher die Philoſophie der Offenbarung eine Vorleſung rein für ſich bildete. Der Verfaſſer ſelbſt zwar hatte bei der Herausgabe der Philoſophie der Offenbarung in Rückſicht auf die nunmehr vorausgehenden Entwicklungen (die Darſtellung der rein rationalen Philoſophie und die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten[1]) für den Anfang derſelben ein abgekürztes Verfahren

[1] Ich bemerke hier, daß die Stellung, welche der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten im erſten Bande gegeben worden iſt, keineswegs, wie Herr Prof. Erdmann (in ſeiner Schrift „Ueber Schelling, namentlich ſeine negative Philoſophie") vermuthet, nur eine für die Zwecke der Herausgabe gemachte iſt, ſie beruht vielmehr auf einer wörtlichen Angabe des Autors, die ſich ſogar auf verſchiedenen Conceptblättern wiederholte, und die ich in das von mir für den Druck gefertigte Manuſcript bloß einfach überzutragen hatte. So lautet z. B. der letzte Satz, durch welchen S. 572 auf jene Abhandlung unmittelbar übergegangen wird, in einer anderen der dort mitgetheilten ganz ähnlichen Verſion wörtlich ſo: „Daß es einen Herrn des Seyns gibt, der ſich als ſolchen erkennbar macht, dieß nun in einer andern Wiſſenſchaft. Damit alſo hat die rationale nicht mehr zu thun. Aber ſie hat noch die Möglichkeit des ſich erkennbar-Machens zu zeigen. Dieß ihre letzte Pflicht. Dieſe Möglichkeit aber beruht darauf, daß das Seyende ($-A+A\pm A$) eine Folge von A^0 — abhängig von ihm —. Wie nun

anzuwenden im Sinne, namentlich ſollten die „das Seyende“ conſtituirenden Principe, welche nachher zu Potenzen werden, nicht wieder entwickelt werden, da ſie „die gleichen ſind in der negativen und in der poſitiven Philoſophie, nur in jener zum Zwecke der

dieß? In dieſer Geſtalt ſcheint die Frage neu. Aber doch dageweſen — (Hier die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten)“. — Wenn freilich dieſe Abhandlung, wie Herr Prof. Erdmann zugleich annimmt, nur eben dieſelbe Frage beantwortete, welche die zwölfte Vorleſung, und keinen weiteren Inhalt als dieſe hätte, ſo wäre für ihre Stellung am Schluß der rein rationalen Philoſophie kein innerer Grund vorhanden. Allein dem iſt nicht ſo. In der zwölften (eigentlich in der dreizehnten Vorleſung, die zwölfte enthält nur die vorläufige Deduktion) wird erklärt, wie das ſchlechthin Allgemeine als des Selbſtſeyns unfähig ſein Selbſt (ſeinen Actus) am Individuellen habe. Das Verhältniß zwiſchen dem Allgemeinen und dem (abſolut) Individuellen wird hier nur erſt beſtimmt unter der Vorausſetzung der Priorität des erſteren — die ganze rationale Philoſophie beruht auf dieſer Vorausſetzung. In der poſitiven Philoſophie hört dieſelbe auf, das Individuelle iſt nun das Prius, das Allgemeine das Poſterius, und jetzt tritt auch die ganz andere Frage ein, die nicht zur Sprache kommen konnte, ſolang der Weg vom Allgemeinen zum Individuellen ging, nämlich die Frage: Wie iſt es möglich, daß das Allgemeine das Mitgeſetzte des Individuellen ſey, da doch jenes aus dieſem nicht folgen kann? — Der erſte Fall oder die erſte Frage betraf das Nichtſelbſtſeyn des Allgemeinen oder der „Idee“; die ganze Vernunftwiſſenſchaft iſt ein fortgeſetzter Beweis für dieſes Nichtſelbſtſeyn des Allgemeinen, welchem Nichtſelbſtſeyn als letztes Reſultat das abſolute Selbſtſeyn des Einzelweſens (oder, daß A° essentiâ Actus iſt) entſprach. Jetzt aber — in der zweiten Frage — handelt es ſich weder mehr um das Nichtſelbſtſeyn des Allgemeinen, noch um das Selbſtſeyn des Einzelweſens, ſondern darum, wie vom Einzelweſen aus zum Allgemeinen zu kommen ſey, oder vielmehr, da das Allgemeine vom (abſoluten) Einzelweſen durchaus nicht abzuleiten iſt, durch welche Nothwendigkeit, durch welches Geſetz das abſolute Einzelweſen zugleich oder „ἐπομένως (folgendlicher Weiſe)“ die potentia universalis ſey, eine Frage, welche jene Abhandlung mittelſt der — „bis zu dieſer Höhe hinaufzurückenden“ — Einheit des Seyns und des Denkens gelöst wiſſen will. Auf dem Wege zu dieſer Löſung berührt die Abhandlung allerdings wieder das Thema der zwölften, beziehungsweiſe der dreizehnten Vorleſung. Denn auch da, wo das Einzelweſen das Prius iſt, drückt „das Nichtſelbſtſeyn der Idee“ die Art und Weiſe aus, wie das Allgemeine dem Individuellen verknüpft iſt, wenn es nämlich mit ihm geſetzt iſt. Daß es aber mit ihm geſetzt iſt, und nach welchem Geſetz, dieß iſt die Hauptfrage, zu deren Löſung die früheren Vorträge nichts beitragen konnten, und für welche auch kein Vorgang iſt in Kants Ideal der Vernunft. — Daß Schelling auf dieſen eigenthümlichen Inhalt der Abhandlung über die Quelle

Digitized by Google

Wiſſenſchaft dem vorgedacht, was das Seyende iſt (dem A^0)“ (vergl. die Anmerkung S. 248 dieſes Bandes). Es dürfte aber dieſe wiederholte Erörterung der Grundbegriffe dem Leſer um ſo weniger eine unwillkommene ſeyn, als ſie auch hier wieder ihr Eigenthümliches hat.

Die Idee der abſoluten Perſönlichkeit Gottes, welche die poſitive Philoſophie zuerſt zu finden bemüht iſt, wurde überhaupt von Schelling auf verſchiedene Art entwickelt. So iſt z. B. eine Darſtellung vorhanden, in welcher dieſelbe unter dem Begriff „des exiſtenten Weſens“ zuſammengefaßt iſt. Eine andere Deduktion unmittelbar vom Begriff des unbedingt Exiſtirenden (des necessario existens) aus iſt als Anhang zur Philoſophie der Offenbarung deßhalb mitgetheilt worden, weil ſich ihrer Schelling beim erſten Vortrag in Berlin bedient hatte. (Aus dem gleichen Grunde iſt auch die „Erſte Vorleſung in Berlin“ am Schluß der Philoſophie der Offenbarung, zu der ſie gehört, wieder abgedruckt worden.)

Mit der Philoſophie der Offenbarung iſt nun auch die Aufgabe erfüllt, welche, der ganzen Entwicklung zu Grunde liegend, die Darſtellung des Syſtems der Philoſophie ſelbſt erſt veranlaßt hatte, die Aufgabe: die wirklichen Religionen zu begreifen. Denn wie früher die Mythologie, ſo iſt hier die Offenbarung philoſophiſch begriffen, und zwar dieſe (die Offenbarung) in einem über die bloßen „Principien des Seyns und Werdens“, ſofern dieſe als unperſönliche oder bloß natürliche gedacht werden, noch hinausreichenden Zuſammenhang: durch welchen Zuſammenhang die Philoſophie der Mythologie von der Philoſophie der Offenbarung, der ſie geſchichtlich vorausgeht, überragt, erſt in ihrer letzten Urſache

der ewigen Wahrheiten das größte Gewicht legte, iſt ſicher. Seine Ueberzeugung war, erſt damit die entſcheidende Frage gelöst zu haben. Die Aufgabe der poſitiven Philoſophie ſchien ihm nun bloß noch zu ſeyn, zu zeigen, wie ſich Gott (d. h. „das Einzelweſen, das Alles iſt“) auch wirklich erkennbar macht, ſich als Gott manifeſtirt u. ſ. w.

Digitized by Google

oder Möglichkeit begreiflich gemacht, und insofern selbst wieder zu einem Theil der Philosophie der Offenbarung wird.

Ist aber Mythologie und Offenbarung begriffen, so erscheint auch das erreicht, wozu sie begriffen werden sollten, und was die letzte Absicht der ganzen Entwicklung war, nämlich die Idee der philosophischen Religion, d. h. die Idee der Religion, welche „die Faktoren der wirklichen Religion als begriffene und verstandene in sich hat" (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 250), die also auf der einen Seite Religion ist, d. h. ein reales (und historisches) Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott anerkennt und zur Basis hat, auf der anderen Seite philosophische Religion ist, d. h. dieses reale Verhältniß als ein durch philosophische Erkenntniß vermitteltes und dadurch erst vollkommen freies besitzt. Nicht als ob das in diesem Sinne nicht begriffene Christenthum eine unfreie Religion wäre, vielmehr ist das Christenthum seiner Natur nach und schon als Gegensatz gegen die ungeistige und unfreie des Heidenthums und Judenthums „die freie Religion, die Religion des Geistes, die aber nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann" (a. a. O. S. 255).

In dieser letzten Absicht des Systems liegt zugleich sein ethischer Gehalt, der nicht sowohl in einem einzelnen Theil, als vielmehr in der ganzen Anlage desselben zu suchen ist (man vergleiche die Schlußbemerkungen zur Philosophie der Offenbarung, 4. Band, S. 332 ff.). Von diesem Gesichtspunkt (dem ethischen) aus ergibt sich noch das Besondere, daß die rationale Philosophie auf der einen und die Philosophie der Mythologie (sammt den Mysterien) auf der anderen Seite auch als zwei parallele, der dritten gemeinschaftlich entgegenstehende Entwicklungen sich betrachten lassen. Jene nämlich zeigt, was das Ich in der Trennung von Gott, dem höchsten Gut, von sich selbst aus und auf dem Wege der reinen Vernunft zu erlangen vermag, diese ebenso, bis wohin der

Digitized by Google

reale, rein religiöſe, jedoch gleichfalls auf der Entfremdung vom göttlichen Selbſt beruhende Proceß führen konnte, der ſich in der Mythologie ausprägt; beide aber haben zur dritten (zur Philoſophie der Offenbarung) — jedes in ſeiner Art — das Verhältniß der *παιδαγωγία εἰς Χριστόν*, ein Verhältniß, das der Verfaſſer ſelbſt andeutet, wenn er am Ende der rationalen Philoſophie (a. a. O. S. 571) ſagt, der Uebergang zur poſitiven Philoſophie ſey gleich dem vom Geſetz zum Evangelium.

Eßlingen, im September 1858.

K. F. A. Schelling.

Digitized by Google

Inhalts-Ueberſicht.

Erſtes Buch.

Einleitung in die Philoſophie der Offenbarung.

Erſte Vorleſung. Allgemeines über Philoſophie: 1) Philoſophie überhaupt die begehrenswertheſte Wiſſenſchaft, S. 1, 2) beſonderes Bedürfniß derſelben in der jetzigen Zeit (nicht etwa durch Poeſie zu erſetzen), S. 8, 3) abſchreckende Seite der Philoſophie, Wechſel der Syſteme, S. 13. Vorläufige Bezeichnung des Ausgangspunkts dieſer Einleitung, S. 6.

Zweite Vorleſung. Fortſetzung der allgemeinen Erörterung über Philoſophie: über das Hören philoſophiſcher Vorträge, über die Anforderung der Deutlichkeit an die Philoſophie, S. 18, über die Hülfsmittel für den Zuhörer, wobei überhaupt über akademiſches Leben, S. 23.

Dritte Vorleſung. Darſtellung der vorkantiſchen Metaphyſik: ihre Grundlage, S. 34, ihr Sturz ſchon vor Kant, S. 39, ihre materielle Unzulänglichkeit (weil bloß ſyllogiſtiſches Wiſſen erreichend), S. 41. Kants Hauptgedanke, S. 43. Kritik der Kant'ſchen Erkenntnißtheorie, S. 46. Fichtes Bedeutung, S. 51.

Vierte Vorleſung. Wiefern Kant und Fichte unmittelbar auf die reine Vernunftwiſſenſchaft (im Identitätsſyſtem) geführt haben, S. 55. Die Vernunftwiſſenſchaft hat es mit dem bloßen Was (dem Begriff) zu thun, S. 57; darum aber gleichwohl mit dem Wirklichen (nur nicht mit der Wirklichkeit) vermöge der Identität des Begriffs und des Seyns (welche Identität ſich nur auf den Inhalt beziehen kann), S. 60; hieraus das Verhältniß der Vernunftwiſſenſchaft zur Erfahrung, S. 61. Deduktion der Vernunftwiſſenſchaft ſelbſt mittelſt der Frage nach dem unmittelbaren Inhalt der ſich ſelbſt zum Objekt gewordenen Vernunft, welcher Inhalt = unendlicher Potenz des Seyns, S. 62. Wie dieſer Begriff ſich vom höchſten Begriff der Scholaſtik unterſcheide, und wiefern ſich aus ihm eine logiſche Wiſſenſchaft entwickeln kann, S. 64. Den Anſtoß hierzu gibt das Ampbiboliſche, das im unmittelbaren Inhalt der Vernunft liegt, S. 66, von

Digitized by Google

dieſem Zufälligen ſucht die Vernunft den Weg zu dem wahrhaft Seyenden (dem Seyenden ſelbſt), das ſie jedoch nur (am Ende) in einem negativen Begriff hat, S. 69. Das Mißverſtändniß der Philoſophie in Betreff dieſes letzten Begriffs, S. 71.

Fünfte Vorleſung. Beantwortung eines Einwurfs, wovon Gelegenheit genommen wird, die Idee der Vernunftwiſſenſchaft nochmals vorzuſtellen, S. 74. Nothwendige Unterſcheidung der negativen und poſitiven Philoſophie, S. 80. Die Aufſtellung einer poſitiven Philoſophie keine „Sinnesänderung" des Philoſophen, S. 81. Wiefern es der — übrigens ſehr erklärliche — Fehler der nach Kant und Fichte gekommenen Philoſophie geweſen, den logiſchen Charakter, den ſie hatte, nicht als ſolchen erkannt und geltend gemacht zu haben, S. 82. Hegel und ſeine Philoſophie, S. 87. Ueber den Verſuch der Weiterbildung derſelben durch Hegels Schüler, S. 89.

Sechste Vorleſung. Nachweis, daß beide Richtungen, die negative (rationale) und die poſitive, von jeher in der Philoſophie exiſtirten, 1) an der griechiſchen Philoſophie. Die rationale Seite durch die joniſchen Phyſiker repräſentirt, beſonders durch Herakleitos. Gegengewicht im Sokrates, im Platon, S. 94. Der Empirismus des Ariſtoteles in ſeiner Uebereinſtimmung mit der recht verſtandenen rationalen Philoſophie, S. 100. Der gemiſchte Charakter der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, durch deren Zerſetzung ſich der reine Rationalismus und der reine Empirismus von einander ſchieden, S. 107. Paralleles Verhältniß dieſer beiden zu einander, S. 109. Uebergang zur Frage, wie ſich die poſitive Philoſophie zum Empirismus verhalte, wobei Allgemeines über den Begriff des philoſophiſchen Empirismus, S. 112.

Siebente Vorleſung Die Syſteme des höheren (aufs Ueberſinnliche gehenden) Empirismus und ihr Verhältniß zur poſitiven Philoſophie. Die Jacobiſche Philoſophie, S. 115. Der Theoſophismus (Jacob Böhme), S. 119. Poſitive Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen der poſitiven Philoſophie und dem Empirismus, wobei über Methode und Beweis der erſteren, S. 126. Allgemeines über den Charakter der poſitiven Philoſophie als Syſtems, S. 132. Stellung derſelben zur Offenbarung und zur Religion überhaupt (Erklärung des Ausdrucks geſchichtliche Philoſophie), S. 133. Abweiſung von Mißverſtand in Betreff des Begriffs von Philoſophie der Offenbarung, S. 140. Wiederanknüpfung an die Frage wegen des Gegenſatzes der negativen und poſitiven Philoſophie, Vorbildung dieſes Gegenſatzes in Kants Antinomien, S. 145.

Achte Vorleſung. Beweis, daß die Philoſophie jenes Gegenſatzes ohngeachtet nur Eine, ihren Kreislauf in jenen beiden (der negativen und poſitiven Philoſophie) vollendende Wiſſenſchaft der Philoſophie ſey, S. 147. Weitere Bemerkungen darüber, S. 154, ſowie über die Verſuche, der bloß rationalen Philoſophie den wirklichen (exiſtirenden) Gott zu verſchaffen, S. 150. Erörterungen über den Anfang der poſitiven Philoſophie a) Feſtſtellung deſſelben, Verhältniß deſſelben zum ontologiſchen Argument und zu Spinozas Anfang, S. 155. b) Abgelöstſeyn des Anfangs der poſitiven Philoſophie von dem Ende der negativen, S. 160.

Digitized by Google

c) Verhältniß der Vernunft zu dem als Anfang der positiven Philosophie Gesetzten, dem bloß Existirenden (Kants Ausspruch über die unbedingte Nothwendigkeit des Seyns), S. 162. d) Der Anfang der positiven Philosophie in seinem Verhältniß α) zum Begriff der transscendenten Erkenntniß, β) zur Unterscheidung von Denken und Vorstellen (Hegel), S. 171. Fortgang vom Anfang der positiven Philosophie und nächste Aufgabe derselben. Uebergang zur Philosophie der Offenbarung, deren allgemein-philosophischer Inhalt mit dem der positiven Philosophie zusammenfällt, S. 174.

Zweites Buch.

Der Philosophie der Offenbarung erster Theil.

Neunte Vorlesung. Bedeutung einer Philosophie der Offenbarung, insbesondere für das öffentliche Leben, S. 177. Wiefern Philosophie der Offenbarung Philosophie der Mythologie zur Voraussetzung habe, S. 181. Zusammenhang des Begriffs von natürlicher Religion (= Mythologie) mit der Frage nach einem eigenthümlichen religiösen Princip, S. 189. Eintheilung der Religion in a) natürliche, b) geoffenbarte, c) Religion der freien philosophischen Erkenntniß. Die dritte durch die beiden ersten vermittelt, daher nur möglich durch eine eigentliche (wörtliche) Erklärung des Christenthums, die Doktrinelles und Geschichtliches nicht trennt, S. 192.

Zehnte Vorlesung. Uebergang zu den ersten philosophischen Begriffen, wobei allgemeine Erörterung über das bestimmte Ziel der Philosophie, S. 198. Ausgangspunkt vom Begriff dessen, was vor (über) dem Seyn ist, S. 204. Erste Bestimmung desselben = unmittelbar Seynkönnendes. Zweideutige Natur des bloß Seynkönnenden, S. 205. Zweite Bestimmung dessen, was vor dem Seyn ist, = rein Seyendes (= mittelbar Seynkönnendes), S. 210. Wiefern das rein Seyende überhaupt Bestimmung dessen, was vor dem Seyn, S. 211. Die gegenseitige Nichtausschließung der ersten und zweiten Bestimmung, S. 217.

Eilfte Vorlesung. Wie die Philosophie gleich anfangs vom Begriff des abstrakt Einen (dem eleatischen Princip) sich frei erhalten müsse, S. 223. Positive Erklärung der Einheit zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden, S. 224. Fortgang zur dritten Bestimmung des Ueberseyenden: a) negative Bezeichnung dieses Dritten als des von den Einseitigkeiten der zwei ersten Freien, weder bloß Subjekt noch bloß Objekt Seyenden, S. 232, b) positive Bezeichnung desselben als des bei-sich-Bleibenden = Subjekt-Objekts, S. 234. Weitere Erläuterung über dieses Dritte, sowie über die Einheit und den Unterschied der drei Begriffe, S. 235. Resultat: Das, was seyn wird (das Ueberseyende), = den Drei (das Seynkönnende, das rein Seyende, das als solches gesetzte Seynkönnende). Diese, weil nicht materiell außereinander, sind nur in einem Geist (als Bestimmungen eines Geistes) denkbar. Daher letztes Resultat: der Begriff des vollkommenen (absoluten) Geistes.

Digitized by Google

Zwölfte Vorlesung. Wendepunkt der Entwicklung. Allgemeines über denselben, und über die Aufgabe der Philosophie, sich zuerst der Principien des Seyns zu versichern, S. 240. Wiefern die Naturphilosophie auf diese Principien (die nicht bloße Kategorien sind) zuerst wieder geführt habe, S. 244. Die positive Philosophie den vollkommenen Geist a posteriori erweisend, S. 249. Uebergang zur positiven Darstellung des absoluten Geistes: erste Gestalt desselben — der an sich seyende Geist —, S. 250; zweite Gestalt des absoluten Geistes — der für sich seyende Geist, S. 252; dritte Gestalt — der im an-sich-Seyn für sich seyende (= bei sich seyende) Geist, S. 253. Diese letzte Gestalt, obgleich die letzte, doch nur eine Gestalt oder Art des Geistes, S. 254. Resultat: der absolute Geist = der an keine einzelne dieser Formen gebundene, S. 256. Einzelne allgemeine Erläuterungen über das Wesen des vollkommenen Geistes und die Bestimmung desselben als all-einigen, S. 258. Uebergang zur weiteren Entwicklung, S. 260.

Dreizehnte Vorlesung. Wie im vollkommenen Geist die Möglichkeit eines anderen, von seinem ewigen Seyn verschiedenen Seyns gegeben ist, S. 262. Die Bedeutung dieser dem vollkommenen Geist sich zeigenden Möglichkeit für diesen selbst, S. 268. Völlige Freiheit Gottes in der Annahme jenes von ihm verschiedenen Seyns, S. 271. Wiefern dieses Seyn durch den bloßen göttlichen Willen wirklich werden kann, S. 272. Mögliche Beweggründe zur Annahme dieses Seyns: a) um sich in seinen Gestalten auseinanderzusetzen (Stelle aus Platons Gesetzen), S. 273; b) um sein nicht selbst gesetztes Seyn in ein selbst gesetztes zu verwandeln. Eigentliches Motiv zur Schöpfung — die Creatur, S. 277. Uebergang zur Erklärung des Schöpfungsprocesses. Das Verhältniß Gottes zu den in Spannung gesetzten Potenzen. Der Begriff des Monotheismus, S. 278. Das Successive des Schöpfungsprocesses, und was dadurch erreicht werden soll, S. 284. Resultat: das System des Monotheismus = System der freien Schöpfung.

Vierzehnte Vorlesung. Was zum Begriff der freien Schöpfung gehört, S. 291. Die Bedeutung, welche jene dem Schöpfer sich zeigende Möglichkeit in der Mythologie, und welche sie im A. T. hat. Anwendung der Stelle von der Weisheit (Sprüche 8, 22 ff.) auf jene Urmöglichkeit, S. 294. Rechtfertigung dieser Anwendung, wobei verschiedene Excurse a) über das Wesen des Verstandes, b) über den Unterschied von Blödsinn und Wahnsinn, c) über das Verhältniß von Verstand und Willen, S. 295. Weiteres über die Wichtigkeit des Begriffs einer freien Schöpfung. Verhältniß der Zeit zum Schöpfungsanfang, S. 306.

Fünfzehnte Vorlesung. Uebergang zur Lehre von der Dreieinheit Gottes durch Deduktion des Begriffs von der Zeugung des Sohns, S. 310. Allgemeines über die Dreieinheitsidee, über deren Verhältniß zum historischen Christenthum, über deren Spuren in den alten Religionen, sowie über die Versuche, sie philosophisch zu begreifen (Leibniz). Das Eigenthümliche der in den Prämissen der positiven Philosophie liegenden Erklärung jener Idee, S. 212. Deduktion der Dreieinheit Gottes selbst, S. 317. Genauere Auseinandersetzung dieser Deduktion und insbesondere der in derselben enthaltenen christologischen Bestimmungen, zugleich mit Anwendung verschiedener neutestamentlicher Stellen, S. 319.

Digitized by Google

Weitere Erläuterung über das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Gottheit, S. 332.

Sechzehnte Vorlesung. Verhältniß des Monotheismus zur Dreieinheitslehre, S. 337. Allgemeines über die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, S. 339. Näheres, das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Schöpfung betreffend, mit besonderer Rücksicht auf Röm. 11, 36. Die Freiheit des Menschen, S. 344. Die Gottgleichheit des Menschen. Fall des Menschen und dessen Folge, S. 349. Die durch den Menschen gesetzte Außergöttlichkeit der Welt, S. 352.

Siebzehnte Vorlesung. Wiederholte Erklärung über die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung, S. 355. Wiefern seine That (der Fall) sich zwar erklären, nicht aber a priori, sondern nur a posteriori beweisen läßt, S. 360. Falsche Bestrebungen des Menschen, den verlorenen Einheitspunkt wieder zu gewinnen. Wahres Bestreben, ihn durch die Philosophie (ideal) wiederherzustellen, S. 360. Stellung des Menschen zu Gott und zu den — außergöttlich gewordenen — Potenzen in Folge der neu gesetzten Spannung der letzteren, S. 365. Die Natur des durch diese Spannung entstehenden Processes — des mythologischen —, S. 368. Die Wirkung und Bedeutung der zweiten Potenz in diesem Proceß, wobei Erklärung des Ausdrucks: des Menschen Sohn, S. 371. Wie und warum Gott (der Vater) diese Welt trotz der Katastrophe fortbestehen läßt. Die ὀργὴ θεοῦ, S. 372. Unterscheidung der Aeonen (Weltzeiten), S. 376. — Uebergang zum Vortrag über Philosophie der Mythologie, S. 379.

Achtzehnte Vorlesung. Kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie nach dem folgenden Schema (S. 382 bis S. 410):

I.

Urbewußtseyn.

Der Urmensch, eingeschlossen zwischen den drei Potenzen, die an ihm gleichen Theil haben.

II.

Uebergang zum Proceß.

Der Mensch wendet sich dem einen Princip (B) ausschließlich zu und fällt in dessen Gewalt.

III.

Proceß.

A.

Erste Epoche. Ausschließliche Herrschaft des realen Princips (= B) im Bewußtseyn. Völliges Außersichseyn. — Uebergang zum folgenden Moment: astrale Religion — Uranos —. Zabismus, Religion der vorgeschichtlichen Menschheit.

B.

Zweite Epoche. Das reale Princip = B macht sich dem höheren zugänglich, überwindlich, wird zur Materie (Mutter) desselben (weiblich) —:

Moment der Urania und der erſten Erſcheinung der höheren Potenz, des Dionyſos. Perſer, Babylonier, Arabier.

C.

Dritte Epoche. Wirklicher Kampf, der ſelbſt wieder durch mehrere Momente hindurchgeht.

AA.

Erſtes Moment. Das reale Princip erhält das höhere noch ganz in der Unterordnung, ihr keinen Theil an dem Seyn gebend — Knechtsgeſtalt, in der die höhere Potenz erſcheint — Herakles (Melkarth) der Phönikier. Der ihm entgegenſtehende Gott — der Vater Kronos.

BB.

Zweites Moment. Abermalige Erweichung — weiblich-Werden des Kronos — Kybele (Göttermutter). Phrygiſcher Volksſtamm.

CC.

Drittes Moment. Wirkliche Ueberwindung. Allmähliches Hervortreten der dritten Potenz (in dem Verhältniß, als die erſte überwunden wird). Vollſtändige Mythologien, doch wieder mit dreifacher Unterſcheidung.

1) Das reale Princip noch immer für ſein Daſeyn kämpfend als Typhon: ägyptiſche Mythologie. Die drei Potenzen, Typhon, Oſiris, Horos (Horos als Kind — Iſis).

2) Das reale Princip ganz außer dem Kampf (bewältigt), aber ohne daß die Einheit wieder hergeſtellt wäre, dieſe iſt vielmehr nur ideal geſetzt, in Wirklichkeit findet ein völliges Außereinanderſeyn der Potenzen ſtatt: indiſche Mythologie — Brama = B, Schiwa = zweiter, Wiſchnu = dritter Potenz.

3) Wiederherſtellung der Einheit, wobei das in ſeine Latenz zurückgegangene reale Princip als Grund des religiöſen Bewußtſeyns erhalten iſt, das zweite im überwundenen erſten verwirklicht iſt, beide zuſammen das dritte als das Ende des ganzen Proceſſes ſetzen: griechiſche Mythologie.

a) Exoteriſche Seite.

Die materiellen (verurſachten, bloß mitentſtehenden) Götter entſprungen aus dem Zergehen des realen Princips: die Götterwelt des gemeinen Bewußtſeyns.

Neunzehnte Vorleſung. Fortgang zu den Myſterien: die Stellung der Demeter im Moment ihrer zu geſchehenden Verſöhnung (wobei eine allgemeine Bemerkung über die weiblichen Gottheiten), S. 411. Wie das (in der Demeter repräſentirte) Bewußtſeyn bis zu dieſem Punkt kommt, indem es ſich vom realen Gott trennt (Perſephone. Bedeutung ihres Raubs), S. 413. Die Verſöhnung des über dieſer Trennung betrübten und erzürnten Bewußtſeyns (der Demeter) der Grund der Myſterien, S. 415. Bemerkungen über die üblichen Erklärungen, insbeſondere über Demeter als Göttin des Ackerbaus und die Bedeutung der Perſephone, S. 421. Uebergang zur näheren Erklärung des

Digitized by Google

Inhalts der Myſterien durch die Frage nach dem Verhältniß des Dionyſos zu den Myſterien. Erörterung a) über die ſpecifiſche Wirkung des Dionyſos (= zweiter Potenz) auf das Bewußtſeyn und die Stufen dieſer Wirkung (Sabazien. Phallagogien. Verhältniß der Hellenen als ſolcher zu den letzteren), S. 422; b) über den Gegenſatz zwiſchen Dionyſos und Orpheus und dem parallelen zwiſchen Orpheus und Homer (Homers Verhältniß zum Hellenenthum überhaupt), S. 426; c) über das Unſtatthafte, orphiſche Geheimniſſe mit bacchiſchen zu vermiſchen, S. 433. Schlußbemerkung über die bacchiſchen Ceremonien. Die Gefährten des Bakchos — Satyre, Silen, Pan.

Zwanzigſte Vorleſung. Entwicklung des eigentlichen Inhalts der Myſterien 1) ſofern ſie Erlebniſſe waren, S. 442. Welchen inneren Gewinn die Eingeweihten von dem Vorgang in den Myſterien gehabt (Befreiung von der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes). Beweiſe für die Behauptung einer in der Einweihung wirklich empfundenen Seligkeit (andere Anſichten), S. 451.

Einundzwanzigſte Vorleſung. Erklärung der Myſterien 2) ſofern ſie eine (übrigens ſcenisch mitgetheilte) Lehre waren, deren Inhalt auf die verurſachenden Götter (das Reich der reinen Potenzen) ging, S. 460. Wie dieſe verurſachenden Götter gedacht wurden a) in unauflöslicher Verkettung, b) als Geſtalten eines und deſſelben Gottes — der dreifache Dionyſos —, S. 464. Hiſtoriſcher Nachweis über dieſen Inhalt der Myſterien. Der Name und die Prädikate des erſten Dionyſos, des Zagreus, S. 465. Verhältniß deſſelben zum zweiten Dionyſos, S. 472. Beweis der Unterſcheidung eines dritten Dionyſos = Jakchos, S. 475. Kurzes Eingehen auf die kritiſche Frage, die Zerreißungsgeſchichte des Dionyſos betreffend, S. 478. Das Verhältniß des Jakchos zu Demeter und deren wirkliche Verſöhnung in den Myſterien, S. 483. Nachweiſung darüber, S. 484. Stellung der nunmehr verſöhnten Demeter (= Repräſentant des beruhigten mythologiſchen Bewußtſeyns), ihre παρεδρεία mit dem zweiten Dionyſos. Die Kore und deren Bedeutung (Verwechslung der Perſephone und der Kore bei den Neueren), S. 487. — Hieraus ergibt ſich folgendes weitere Schema (Fortſetzung des obigen): [1]

b) Eſoteriſche Seite.

Die verurſachenden Potenzen als der eigentliche Verſtand, das Geheimniß des ganzen Proceſſes: — Myſterienlehre, deren Inhalt der Eine, aber nicht abſtrakte ſondern durch die drei Potenzen hindurchgehende Gott, der

aa) als realer, aber von der zweiten Potenz (Dionyſos) bewältigter ſelbſt = Dionyſos wird — Dionyſos der erſten Potenz (der älteſte), Zagreus, = Dionyſos der Vergangenheit — **aus** dem —,

bb) in ſeiner Verwirklichung, als Ueberwinder der erſten Potenz, Dionyſos der zweiten Potenz iſt, Bakchos = Dionyſos der Gegenwart — **durch** den —,

[1] Ich bemerke, daß dieſes Schema über die Philoſophie der Mythologie vom Verfaſſer ſelbſt herrührt und hier benutzt wurde. D. H.

Digitized by Google

cc) als durch beide geſetzter (der eigentlich ſeyn ſollende) Dionyſos der dritten Potenz, Jakchos = Dionyſos der Zukunft, — in welchen alle Götter ſind.

Dieſen drei Gottheiten als ihr gemeinſchaftliches Bewußtſeyn entſprechend — Demeter.

Zweiundzwanzigſte Vorleſung. Allgemeine Erörterung über die Art der Erkenntniß in den Myſterien, S. 491. Wiefern zu den Myſterien auch eine Darſtellung der Leiden des (im Proceß ſich vergeiſtigenden) Gottes gehörte, und wie dieſe entweder als ſolche oder unter veränderter Form (als Leiden eines Menſchen gedeutet) wirklich ſtatt hatte, S. 495. Nothwendiges Feſthalten des geſchichtlichen (nicht-abſtrakten) Charakters der Myſterien, S. 502. Erörterung der Frage, worin das (abſolute) Geheimniß der Myſterien beſtanden, und wie das Zuſammenbeſtehen derſelben mit dem öffentlichen Götterglauben möglich war, S. 504.

Dreiundzwanzigſte Vorleſung. Wie die (unausgeſprochene) Ahndung eines einſtigen Verſchwindens der Götterwelt — das Geheimniß der Myſterien — die Eigenthümlichkeit des helleniſchen Charakters und der helleniſchen Kunſt erkläre, S. 511. Der — indirekte — Beweis für die Richtigkeit dieſer Anſicht vom Geheimniß der Myſterien darin liegend, daß die verurſachenden Götter als ſucceſſive Weltherrſcher gedacht wurden; letzteres erhellt a) aus der Idee der Ἀνάγκη, b) aus dem Namen der drei Anaces bei Cicero, c) aus der Vorſtellung von Jakchos als heranwachſenden Herrſchers, d) aus einer Stelle der Antigone, S. 513. Wiefern anzunehmen, daß die zukünftige Religion als eine allgemeine, die zertrennte Menſchheit wieder einende gedacht worden ſey, S. 522. Weitere Betrachtungen über die Myſterien überhaupt, S. 524, über das Verhältniß der kleinen zu den großen (Erklärung der Namen initia und τελεταί), S. 526, über das Natürliche ihrer Entſtehung, S. 528. Uebergang zur (ſpeciellen) Philoſophie der Offenbarung, S. 529.

Digitized by Google

Erſtes Buch.

Einleitung

in die

Philoſophie der Offenbarung

oder

Begründung der poſitiven Philoſophie.

Digitized by Google

gitized by Google

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Erſte Vorleſung.

Es wird weder unangemeſſen ſcheinen noch unerwünſcht ſeyn, wenn ich den Erklärungen, welche ich über den beſonderen Gegenſtand dieſer Vorleſung zu geben im Fall bin, ein allgemeines Wort über Philoſophie überhaupt vorausſchicke. Es iſt vielleicht keiner unter Ihnen, der nicht ſchon mit irgend einer Vorſtellung oder wenigſtens Vorahnung der Philoſophie hieher gekommen. Hier — wird auch der Anfänger ſagen — hier ſollen mir die Fragen beantwortet werden, auf welche es in allen andern Wiſſenſchaften keine Antwort gibt, und die jeden aufgerichteten Geiſt, früher oder ſpäter, aber unausbleiblich, beunruhigen, hier ſoll der Schleier hinweggezogen werden, der mir bis jetzt — nicht einzelne Gegenſtände, ſondern dieſes Ganze ſelbſt verhüllt hat, von dem ich mich als ein Glied fühle, und das mir, je mehr ich über das Einzelne mich zu unterrichten ſuchte, nur um ſo unbegreiflicher geworden iſt. Hier unſtreitig ſollen zugleich jene großen, das menſchliche Bewußtſeyn aufrecht erhaltenden Ueberzeugungen gewonnen werden, ohne die das Leben keinen Zweck hat, und darum aller Würde und Selbſtändigkeit entbehren würde. Alle Wiſſenſchaften, mit denen ich mich bisher beſchäftigt habe, beruhen auf Vorausſetzungen, die in ihnen ſelbſt nicht gerechtfertigt werden. Die mathematiſchen Disciplinen ſchreiten in ſich ſelbſt ohne bedeutenden Anſtoß fort; aber die Mathematik begreift ſich ſelbſt nicht; denn ſie gibt keine Rechenſchaft über ſich ſelbſt, über ihre eigne Möglichkeit, und ſowie ſie ſich ſelbſt

zu begründen verſuchen wollte, würde ſie eben damit über ſich hinausſchreiten, ſie würde den Boden verlaſſen, auf dem ſie allein ihre Reſultate erzielen kann. Außer der Mathematik hat mich bis jetzt vorzüglich das Studium der alten Sprachen beſchäftigt; ich verdanke demſelben jene formelle Uebung des Geiſtes, die mich mehr als jede abſtrakte Logik oder Rhetorik in den Stand ſetzt, die feinſten Abſtufungen oder Unterſchiede jedes Gedankens zu bemerken und auszudrücken; ich verdanke dieſem Studium den unſchätzbaren Vortheil, aus den großen Werken des Alterthums unmittelbar zu ſchöpfen, an dem Geiſte, von dem ſie durchweht ſind, mich ſelbſt immer wieder zu erheben und zu erfriſchen. Aber je tiefer ich dieſe Muſterſprachen erfaßt, ihren Bau erforſcht habe, deſto mehr fühle ich das Bedürfniß, in die Natur dieſes wunderbaren Werkzeugs ſelbſt einzudringen, dieſes Werkzeugs, das, gehörig angewendet, mit unfehlbarer Sicherheit den Gedanken ausdrückt, und, was die Empfindung betrifft, zart genug iſt, den leiſeſten Hauch derſelben, ſtark genug, um den entſetzlichen Sturm der heftigſten Leidenſchaften wiederzugeben. Woher die Sprache, wie ward, wie entſtand ſie den Menſchen? Woher die Kraft, die dieſes Werkzeug nicht etwa vor der Anwendung, ſondern unmittelbar in der Anwendung ſelbſt erſchafft, das ich nicht mit den Händen oder mit äußeren Organen, ſondern unmittelbar mit dem Geiſte ſelbſt handhabe, dem ich eigentlich inwohne, das ich beſeele, in dem ich mich frei und ohne Widerſtand bewege? — — Zunächſt ſodann habe ich auch einen Blick auf die äußeren mich umgebenden Gegenſtände der Natur geworfen. Ich habe mich mit den Anfangsgründen der Phyſik bekannt gemacht, die erſten Anſchauungen und Begriffe der allgemeinſten Naturerſcheinungen mir erworben, die Geſetze der Schwere, des Druckes, des Stoßes habe ich kennen gelernt, die Wirkungen des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität geſehen. Auch Erklärungen dieſer Phänomene habe ich gehört. Einige derſelben, wie die Schwere, wurden auf immaterielle Urſachen, andere auf gewiſſe, wie man ſagt, feine oder imponderable Stoffe zurückgeführt. Aber wenn ich alle dieſe Kräfte und alle dieſe Stoffe zugebe, wenn ich ſogar zugebe, wovon ich

Digitized by Google

mich keineswegs in jedem Betracht überzeugt fühle, daß dieſe Stoffe, dieſe Kräfte die Erſcheinungen wirklich erklären, immer bleibt mir Eine Frage übrig: woher und wozu dieſe Kräfte und dieſe Stoffe ſelbſt, welche Nothwendigkeit haben ſie zu exiſtiren, warum gibt es ſolche? Ich will zugeben, das Licht entſtehe aus oder es beſtehe in Schwingungen des Aethers, aber dieſer durch den Weltraum ausgegoſſene Aether ſelbſt, welchen Grund ſeines Daſeyns weiß ich anzugeben? er iſt mir etwas ſo Zufälliges, daß ich ihn ſelbſt nicht begreife, und alſo auch keine Erſcheinungen durch ihn für wirklich erklärt halten kann. Auch in die Naturgeſchichte habe ich einen Blick gethan, und wenn dieſe unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit von Farben, Formen und Bildungen, in der die organiſche Natur zu ſpielen ſcheint, ſchon meinen kindiſchen Sinn erregt, wenn ich ſpäter ſodann ein ſtilles Geſetz zu ahnden glaubte, das einſt meinen Geiſt durch dieſes Labyrinth hindurchleiten, den Weg der ſchaffenden Natur ſelbſt mir zeigen würde, ſo blieb mir doch immer Eine Frage unbeantwortet: warum überhaupt gibt es ſolche Weſen? warum gibt es Pflanzen, warum Thiere? Man antwortet mir: ſie ſind nur Stufen, über welche die Natur emporſteigt, um zum Menſchen zu gelangen — im Menſchen alſo werde ich die Antwort auf alle Fragen, das Wort für alle Räthſel finden, und ſchon darum geneigt ſeyn, denen beizuſtimmen, welche längſt ausgeſprochen haben: der einzige Gegenſtand der letzten auf alle Fragen antwortenden Wiſſenſchaft, der einzige Gegenſtand der Philoſophie iſt der Menſch. Aber wenn der Menſch unleugbar das *Ende*, und ſoweit das *Ziel* alles Werdens und aller Schöpfung iſt, bin ich darum berechtigt, ihn ſofort auch als *Endzweck* auszuſprechen? Ich wäre dazu berechtigt, wenn ich anzugeben wüßte, was jenes Weſen, das durch alle Stufen des Werdens als wirkende Urſache hindurchgegangen iſt, mit ihm *gewollt* hat? Kann ich aber dieſes angeben? Ich könnte mir jenes Weſen etwa als ein urſprünglich ſelbſt blindes, durch alle Stufen des Werdens nach Bewußtſeyn ringendes denken, und der Menſch wäre alsdann derjenige Moment — der Punkt, in welchem die bis dahin blinde Natur zum Selbſtbewußtſeyn gelangt wäre. Aber eben

Digitized by Google

dieß kann nicht ſeyn. Denn unſer Selbſtbewußtſeyn iſt keineswegs das Bewußtſeyn jener durch alles hindurchgegangenen Natur, es iſt nur eben unſer Bewußtſeyn und ſchließt keineswegs eine Wiſſenſchaft alles Werdens in ſich; dieſes allgemeine Werden bleibt uns ebenſo fremd und undurchſichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt. Wenn alſo in dieſem Werden irgend ein Zweck erreicht iſt, ſo iſt er nur durch den Menſchen, aber nicht für den Menſchen erreicht; denn das Bewußtſeyn des Menſchen iſt nicht = dem Bewußtſeyn der Natur. Aber, antwortet man, allerdings in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen liegt er nicht, der letzte und höchſte Zweck; wenn dem Menſchen die Natur undurchdringlich, hinwiederum der Menſch der Natur fremd iſt — der Natur, die ja über ihn und ſeine Werke wegſchreitet, alſo für die er keine Bedeutung hat: ſo liegt der Grund davon eben darin, daß er ſich von der Natur losgeſagt hat, und daß er, wie die Erfahrung zeigt, keineswegs bloß beſtimmt war, das Ziel oder Ende eines von ihm unabhängigen Proceſſes zu ſeyn, ſondern beſtimmt, ſelbſt der Anfänger und Urheber eines neuen Proceſſes, einer zweiten Welt zu ſeyn, die ſich über der erſten erhebt, — und der eigentliche Zweck des Menſchen liegt alſo in dem, was er in dieſer andern Welt, was er durch die Freiheit ſeines Willens ſeyn ſoll; er war nur ſoweit Ziel der Natur, als er beſtimmt war, ſie in ſich aufzuheben, über ſie hinauszuſchreiten, eine neue Reihe von Ereigniſſen für ſich anzufangen. Aber, weit entfernt hoffen zu können, durch dieſe Hinausſchiebung des Endzwecks auf den wahren Grund der Welt zu kommen, wird jene Freiheit des Willens, die ich dem Menſchen zugeſtanden, und von der ich nun die Löſung des großen Räthſels zu erwarten hätte, ſelbſt zu einem neuen, ja dem allergrößten Räthſel, und ſtürzt den Menſchen wo möglich in eine noch tiefere Unwiſſenheit zurück, als worin er ſich zuvor in Betreff der bloßen Natur befand. Denn, wenn ich die Thaten und Wirkungen dieſer Freiheit im Großen betrachte — und auch in die Geſchichte habe ich wenigſtens einen allgemeinen Blick geworfen, ehe ich mich zum Studium der Philoſophie gewendet — dieſe Welt der Geſchichte bietet ein ſo troſtloſes Schauſpiel dar, daß ich an einem

Digitized by Google

Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle. Denn wenn jedes andere Weſen der Natur an ſeiner Stelle oder auf ſeiner Stufe das iſt, was es ſeyn ſoll, und demnach ſeinen Zweck erfüllt, ſo iſt vielmehr der Menſch, weil er das, was er ſeyn ſoll, nur mit Bewußtſeyn und Freiheit erreichen kann, ſolang' er, ſeines Zweckes unbewußt, von dieſer ungeheuern, nie ruhenden Bewegung, die wir Geſchichte nennen, gegen ein Ziel fortgeriſſen wird, das er nicht kennt, wenigſtens für ſich ſelbſt zwecklos, und da er der Zweck alles andern ſeyn ſoll, ſo iſt durch ihn auch alles andere wieder zwecklos geworden. Die ganze Natur müht ſich ab, und iſt in unaufhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Menſch ſeinerſeits ruht nicht, es iſt, wie ein altes Buch ſagt, alles unter der Sonne ſo voll Mühe und Arbeit, und doch ſieht man nicht, daß etwas gefördert, wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, wobei man ſtehen bleiben könnte. Ein Geſchlecht vergeht, das andere kömmt, um ſelbſt wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geſchehe, woran endlich dieſe Unruhe ihr Ziel finde; alles, was geſchieht, geſchieht nur, damit wieder etwas anderes geſchehen könne, das ſelbſt wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird, im Grunde alſo geſchieht alles umſonſt, und es iſt in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menſchen ſelbſt nichts als Eitelkeit: alles iſt eitel, denn eitel iſt alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt. Weit entfernt alſo, daß der Menſch und ſein Thun die Welt begreiflich mache, iſt er ſelbſt das Unbegreiflichſte, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unſeligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in ſo vielen ſchmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit ſich kundgegeben. Gerade Er, der Menſch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum iſt überhaupt etwas? warum iſt nicht nichts? —

Daß es nun eine Wiſſenſchaft gebe, die auf dieſe Fragen antworte, uns jener Verzweiflung entreiße, iſt unſtreitig ein dringendes, ja ein nothwendiges Verlangen, ein Verlangen, nicht dieſes oder jenes Individuums, ſondern der menſchlichen Natur ſelbſt. Und welche andere Wiſſenſchaft ſollte die ſeyn, die dieß vermag, wenn es nicht die

Philoſophie iſt? Denn alle anderen unter den Menſchen bekannten, von ihnen erfundenen oder ausgebildeten Wiſſenſchaften haben jede ihre beſtimmte Aufgabe, und keine antwortet auf dieſe letzte und allgemeinſte Frage. Und ſo wäre denn kein Zweifel darüber: die Philoſophie iſt die an ſich und zu jeder Zeit begehrenswertheſte Wiſſenſchaft, weil durch ſie ſogar alles andere Wiſſen erſt ſeinen höchſten Bezug und ſeinen letzten Halt bekommt. Kann ich jene letzte Frage nicht beantworten, ſo ſinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenloſen Nichts. Aber nicht jetzt erſt und etwa nur zu unſerer Zeit ſind jene Fragen aufgeworfen worden, iſt das Bedürfniß der Philoſophie entſtanden. Was Horaz von Helden ſagt: Fuere fortes ante Agamemnona, das gilt auch von Weisheitsforſchern. Nicht unter den Platanen des Ilyſſus allein, auch unter Palmen, auch am Ganges und Nil haben philoſophiſche Geiſter gewandelt, wenn auch von dorther kein vernehmliches, entſcheidendes Wort, höchſtens unbeſtimmte Laute zu uns gedrungen; aber ſchon die früheren wie die ſpäteren Philoſophen Griechenlands, Pythagoras wie Platon, kannten Fragen, wegen der ſie es der Mühe werth hielten, ſelbſt ans Ende der bekannten Erde zu gehen, um Antwort auf ſie zu holen, wie noch der ſterbende Sokrates ſeine Schüler auffordert, auch bei den Barbaren nach Weisheit zu fragen. Und wie viele und welche inhaltsvolle Jahrhunderte ſind nun inzwiſchen über den menſchlichen Geiſt hinweggegangen; wie hat erſt durch das nach Europa verpflanzte Chriſtenthum, dann durch die in neueſter Zeit faſt unbeſchränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloß ſich berührt, wie ſind ſie gleichſam genöthigt worden ſich in einem und demſelben Bewußtſeyn zu durchdringen, einem Bewußtſeyn, das ſchon darum allein zum Weltbewußtſeyn erweitert ſeyn ſollte! Was hat allein deutſcher Geiſt für Philoſophie ſeit dem Mittelalter bis jetzt gewirkt und gethan! Und dennoch müſſen wir geſtehen, vielleicht gab es nie eine Zeit, wo eine, die großen Gegenſtände wirklich angreifende, nicht bloß mit Formeln ſie umgehende Philoſophie dringender und allgemeiner gefordert wurde als eben jetzt, und keine Zeit, wo wir von dem eigentlichen Ziel der Philoſophie weiter verſchlagen ſcheinen konnten

Digitized by Google

als eben jetzt. Wenn eine lange Zeit hindurch die menſchlichen Dinge ſich in einem gewiſſen gleichförmigen Gang behauptet haben, ſo werden die zum Leben nothwendigen Ueberzeugungen, die auch unabhängig von aller Philoſophie eben durch ihre Nothwendigkeit ſich Geltung erworben, zu einer Art von ſüßer Gewohnheit, und in ſolchen Zeiten denkt man nicht leicht an eine Unterſuchung der Principien, und wenn auch die lang bewahrten Grundſätze und Lehren unvermeidlich längſt ſich gelockert, ja ihre urſprüngliche Kraft im Grunde verloren haben, wird eben dieß als Geheimniß behandelt. Aus Furcht, den behaglichen Zuſtand zu zerſtören, vermeidet man der Sache auf den Grund zu ſehen, oder es auszuſprechen, daß die moraliſchen und geiſtigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch bloß gewohnheitsmäßig noch zuſammengehalten worden, durch die fortſchreitende Wiſſenſchaft längſt untergraben ſind. Ein ſolcher Zuſtand kann oft unglaublich lange ſo hindauern, vielleicht gerade darum, weil das Unhaltbare des früheren Glaubens (nach den bisherigen Begriffen) ſo offenbar iſt, daß die mächtigeren Geiſter nicht der Mühe werth finden es aufzudecken, und meiſt ohnmächtigeren, ſelbſt etwas zu ſchaffen unvermögenden Köpfen das Geſchäft überlaſſen, öffentlich auszuſprechen, was allen tiefer Sehenden längſt kein Geheimniß war, daß nämlich für dieſe als unantaſtbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr im Bewußtſeyn der gegenwärtigen Zeit zu finden iſt. Da entſteht denn meiſt ein großes Geſchrei, nicht ſowohl über die Sache, die man längſt ſich nicht verbergen konnte und auch jetzt nicht leugnen kann, als über die unziemliche Keckheit, mit der ſie ausgeſprochen worden. Der weiter Sehende aber wird in dieſem allem nur ein wirkliches Bedürfniß erkennen, — das Bedürfniß, ſich der das menſchliche Leben zuſammenhaltenden Principien auf eine neue Art bewußt zu werden. Nicht jene Wahrheiten, ſondern das Bewußtſeyn, in dem ſie, wie man ſagt, keine Stelle mehr finden, iſt das Veraltete und ſoll einem andern erweiterten Bewußtſeyn Platz machen. Der Uebergang zu dieſem neuen Bewußtſeyn *kann* aber nicht geſchehen ohne eine Störung, ja ſelbſt eine momentane Aufhebung des früheren Zuſtandes; in dieſer allgemeinen Erſchütterung wird eine Zeit lang *nichts*

Digitized by Google

Festes mehr seyn, an das man sich anschließen, auf das man bauen könnte; die schönen und beglückenden Illusionen einer vergangenen Zeit verschwinden vor der unerbittlichen Wahrheit. Wahrheit, reine Wahrheit ist es, die man in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man sich, wenn eine Zeit gekommen ist, wo jeder Lüge, jeder Täuschung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen ist, daß die Wahrheit um jeden Preis, auch um den schmerzlichsten, gewollt werde. Der deutsche Geist insbesondere hat seit länger als einem halben Jahrhundert, seit Kants Kritik der reinen Vernunft, eine methodische Untersuchung der Fundamente alles Wissens, ja aller Grundlagen des menschlichen Daseyns und Lebens selbst eingeleitet, hat seitdem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit gleich wechselnden Scenen, mit so anhaltendem Feuer nie gekämpft worden ist, und weit entfernt dieß zu bedauern, möchte man nur dem Deutschen zurufen, daß er aushalte in diesem Kampfe und nicht nachlasse, bis der große Preis errungen ist. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfnisse, die Auflösung drohenden Erscheinungen unserer Zeit schildern mag, desto gewisser kann der wahrhaft Unterrichtete in diesem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer großen und bleibenden Wiederherstellung erblicken, die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich war, der die rücksichtslose Zerstörung alles dessen, was faul, brüchig und schadhaft geworden, vorausgehen mußte. Aber es muß ein Ende dieses Kampfes geben, weil es keinen end-, d. h. zweck- und sinnlosen Fortschritt, wie manche sich vorstellen, geben kann. Die Menschheit schreitet nicht ins Unendliche fort, die Menschheit hat ein Ziel. Allerdings ist daher auch ein Punkt zu erwarten, wo das Streben nach Wissen sein langgesuchtes Ende erreicht, wo die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe kommt, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschließenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittelung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die

Digitized by Google

der menſchliche Geiſt im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit ſich ſelbſt geſchlagen, und aus denen zum Theil unſere Zeit noch blutet.

„Es heißt ſich zuviel — ſo kann man unſern letzten Aeußerungen etwa entgegnen — von der Philoſophie verſprechen, wenn man eine Wiederherſtellung der Zeit durch ſie für möglich hält, die Philoſophie iſt vielmehr ſelbſt in Mißachtung geſunken, nirgends zeigt ſich mehr jene allgemeine Theilnahme, jene Begeiſterung für Philoſophie, wie man ſie in einer frühern Zeit gekannt hat". Es mag ſeyn, daß, durch zufällige Umſtände begünſtigt, eine längere Zeit hindurch ſich eine Art zu philoſophiren geltend gemacht hat, welche manchem achtbaren Mann einen gewiſſen Widerwillen gegen Philoſophie mitgetheilt, vielleicht ſchreibt ſich von ſolcher Zeit eine ganze Klaſſe von ehrenwerthen Gelehrten her, die aller Philoſophie entbehren zu können glauben, und deſſen auch kein Hehl gehabt haben, wo dann freilich, wenn nicht etwa zu dem bloßen geſchichtlichen Wiſſen antik-claſſiſcher Sinn hinzukommt und als Erſatz eintritt, der Mangel tieferer Bildung bald gar fühlbar wird. Aber wenn ich in der Philoſophie das Mittel der Heilung für die Zerriſſenheit unſerer Zeit ſehe, ſo meine ich damit natürlich nicht eine ſchwächliche Philoſophie, nicht ein bloßes Artefact, ich meine eine ſtarke Philoſophie, eine ſolche, die mit dem Leben ſich meſſen kann, die, weit entfernt, dem Leben und ſeiner ungeheuern Realität gegenüber ſich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geſchäft der bloßen Negation und Zerſtörung beſchränkt zu ſeyn, ihre Kraft aus der Wirklichkeit ſelbſt nimmt, und darum auch ſelbſt wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt.

Vielleicht aber ſagt man: es iſt überhaupt nicht der Wiſſenſchaft, alſo auch nicht der Philoſophie gegeben, die grellen Mißtöne dieſer Zeit wieder in Einklang zu bringen. Wäre die Heilung und Zurechtbringung der Zeit nicht eher von der Poeſie zu erwarten? Aber die Geſchichte zeigt uns wohl, daß eine glückliche, von ſich ſelbſt beruhigte und befriedigte Zeit wie von ſelbſt ſich in Poeſie ergießt und ausſpricht, daß Poeſie gleichſam das natürliche Erzeugniß einer ſolchen über alle ihre weſentlichen Intereſſen beruhigten Zeit iſt; dagegen zeigt uns die

Digitized by Google

Geſchichte kein Beiſpiel, daß eine tief zerriſſene, an ihr ſelbſt irre und zweifelhaft gewordene Zeit ſich durch Poeſie wieder geheilt oder zurechtgebracht. Das Geheimniß iſt für die Glücklichen, ſagt Schiller. Man könnte wohl ſagen, die Poeſie ſey für die Glücklichen. Aber wo ſind dieſe Glücklichen, in einer Zeit, die mit ihrer Vergangenheit und Gegenwart zerfallen, den Durchbruch in eine andere Zeit, in die wahre Zukunft nicht finden kann? Findet ſich in einer ſolchen Zeit ein wirklicher Dichter, ſo wird dieſer ein ſolcher ſeyn, der alle Mißtöne der Zeit in ſeinem Geiſte zu ſammeln, ſie zu einem kunſtreichen, aber höchſtens ſubjektiv großen Ganzen zu verbinden weiß, wie Lord Byron; geringere Geiſter werden zum materiell Entſetzlichen, ja Abſcheulichen greifen müſſen, damit der Wirklichkeit gegenüber die Poeſie doch noch etwas zu ſeyn ſcheint. Aber ich brauche mich hierüber eigentlich nicht zu äußern; dem Vernehmen nach iſt das Urtheil über unſere Zeit, über Deutſchland wenigſtens, was die Poeſie anbetrifft, ſchon von einem andern geſprochen, und zwar von einem ſolchen, der nicht viel von der Philoſophie hält, der aber eine friſche, geſunde Poeſie nur erſt wieder von politiſchen Umwälzungen erwartet. Dieß möge nun ſeine Meinung bleiben, auf welche einzugehen ich keine Urſache habe. Aber die allgemeine Frage möchte ich aufwerfen: wie kann einer, der einem ſo weſentlichen Elemente der deutſchen Literatur, als die Philoſophie iſt, keine Aufmerkſamkeit geſchenkt hat, ſich das Vermögen zuſchreiben, die Zukunft der deutſchen Literatur vorherzuſagen? Denn ſo tief hat die Philoſophie in alle Verhältniſſe der Zeit und Literatur eingegriffen, namentlich hat ſie zur Poeſie einen ſo tiefen und innerlichen Bezug gewonnen, daß fortan oder doch zunächſt beider Schickſal nur ein gemeinſchaftliches ſeyn kann, und daß, wie früher Poeſie der Philoſophie vorausging, und zu dieſer namentlich in Goethe ein wahrhaft prophetiſches Verhältniß hatte, ſo jetzt die wiederauflebende Philoſophie ein neues Zeitalter der Poeſie herbeizuführen beſtimmt iſt, ſchon indem ſie der Poeſie, wenigſtens als nothwendige Grundlage, die großen Gegenſtände zurückgibt, an welche unſere Zeit den Glauben verloren, weil ihr früher ſchon alles Verſtändniß derſelben verloren gegangen war.

Digitized by Google

Aber allerdings hat ein aufrichtiger Lehrer der Philoſophie Einwendungen gegen die von ihr gehoffte Wirkung nicht erſt von andern zu erwarten, es iſt ſeine Pflicht, wenn er die erhebende Seite der Philoſophie gezeigt hat, nun auch die düſtere und abſchreckende Seite derſelben hervorzukehren, damit keiner ſich täuſche: und Stoff genug zu melancholiſchen Betrachtungen über die Philoſophie gibt nun ſchon ein Blick in ihre bisherige Geſchichte, und liegt ſchon in dem Umſtande, daß bis jetzt noch keine Art zu philoſophiren, oder wie man ſonſt ſagt, keines der verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme ſich in die Länge behaupten konnte. Ich ſage, es iſt Pflicht des Lehrers, auch dieſe Seite der Philoſophie hervorzukehren, die vielmehr abſchreckt als anzieht. Denn wer bedenkt, wie viele auf dieſem klippenvollen Meere Schiffbruch gelitten, wie manche ohne allen Beruf zur Philoſophie in fruchtloſem und verkehrtem Streben nach Philoſophie das Mark ihres Lebens verzehrt, ihr Inneres ausgehöhlt haben, wer ſodann, ohne von den verödeten Weisheitshallen vorzeitlicher Weisheitsſchulen zu reden, zwiſchen den verwitterten Leichenſteinen vormaliger Lehrgebäude wandelt, wer, näher unſerer Zeit, bemerkt, wie die das ganze Mittelalter hindurch im Beſitze einer faſt ausſchließlichen Herrſchaft gebliebene, ſelbſt noch im Zeitalter der Reformation von Häuptern und Lehrern der beiden Kirchen begünſtigte Scholaſtik, wie dieſe im 17ten Jahrhundert ohne großen Widerſtand der gegen ſie beinah' noch unmündig zu nennenden Philoſophie des Carteſius, wenn nicht in den Schulen, doch in der allgemeinen Meinung, plötzlich und ſo ganz erlag, daß man nun anfing allgemein undankbar gegen ſie zu werden, und es nichts Geringeren als des ganzen Anſehns eines Leibniz bedurfte, um ſie nur einigermaßen wieder zu Ehren zu bringen; — wie nicht minder das geiſtvolle Leibniziſche Syſtem in der Form, die Chriſtian Wolff ihm gegeben, lange Zeit die deutſchen Schulen beherrſchte, aber dennoch beinahe ſchon verſchwunden war, und nur noch einzelne zerſtreute Anhänger zählte, als die Kantſche Kritik der reinen Vernunft ihm ein wiſſenſchaftliches Ende machte, ja wie es ſchon früher einer ſeichten Popular-Philoſophie ohne Grundſätze und Leitſtern hatte weichen müſſen; —

Digitized by Google

wie dann wieder die zuletzt genannte Philoſophie, der ſogenannte Kriticismus, der eine Zeit lang ein faſt unumſchränktes, ja man könnte ſagen tyranniſches Anſehen genoß, heutzutage von vielen, die ſich philoſophiſcher Studien und Kenntniſſe rühmen, kaum noch gekannt, noch weniger verſtanden iſt, wie er insbeſondere jeden Einfluß auf alle großen Fragen des Lebens verloren hat; — wie alsdann der kraftvolle Fichte, der Urheber des transſcendentalen Idealismus, deſſen Erſcheinung wie ein Blitz wirkte, der für einen Augenblick gleichſam die Pole des Denkens umkehrte, aber auch wie ein Blitz wieder verſchwand, in dem gegenwärtigen Bewußtſeyn der Deutſchen kaum noch die Stelle finden würde, an die er damals ſein Syſtem anlegte, ſo zwar, daß man Schwierigkeit findet, den Nachkommen den Grundgedanken ſeiner Lehre nur noch zu verdeutlichen; — wer ſodann bemerkt, wie nach einer Zeit freudiger Bewegung, wo mit der gelungenen Aufhebung des Gegenſatzes zwiſchen realer und idealer Welt alle Schranken des bisherigen Wiſſens gefallen ſchienen, Ein Geſetz durch die Welt der Natur und des Geiſtes hindurchgeführt war, und wie damals zugleich die Natur ſelbſt der neuen Erkenntniß entgegenzukommen ſchien durch jene Reihe glänzender und aufhellender Entdeckungen, welche der erſten Wahrnehmung des Galvanismus folgten, wie da, ſage ich, um einen Ausdruck Goethes zu brauchen, ein wahrer Wiſſenshimmel ſich niederzulaſſen ſchien, wer bemerkt, wie nach einer ſolchen Zeit dennoch eine neue Verdüſterung eingetreten iſt, und was groß begonnen, kleinlich geendet hat — wer dieß alles überſieht und betrachtet, wahrlich, der möchte mit Wehmuth erfüllt werden über die Eitelkeit aller menſchlichen Beſtrebungen nach jenem höchſten Wiſſen, das in der Philoſophie verlangt wird, möchte zuletzt nur tiefe, wenn auch bittere Wahrheit finden in jenen Worten, die Goethe im Fauſt dem verneinenden Geiſt in den Mund legt:

O glaube mir, der manche tauſend Jahre
An dieſer harten Speiſe kaut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Menſch den alten Sauerteig verdaut.

Digitized by Google

Glaub' unſer einem, dieſes Ganze
Iſt nur für einen Gott gemacht.
Er findet ſich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finſterniß gebracht,
Und euch taugt einzig Tag und Nacht.

Dieſe Verſchiedenheit, dieſer Wechſel nicht bloß voneinander verſchiedener, ſondern einander widerſtreitender Syſteme iſt eine Erſcheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigenthümliche Natur der Philoſophie ankündigt; und wenn wir nicht darauf verzichten, dieſe Natur vollſtändig zu erkennen, muß eben auch jene Erſcheinung in Betracht gezogen, und wo möglich aus der Natur der Philoſophie ſelbſt begriffen werden.

Man kann ſich über dieſe Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme nicht etwa damit hinwegſetzen, daß man ſagt, jede Philoſophie ſey doch eben auch Philoſophie, wie jede Art von Obſt Obſt ſey, und wie man wunderlich finden würde, wenn jemand Trauben, oder irgend eine andere Sorte von Obſt zurückwieſe, denn er habe nur Obſt, nicht dieſes Obſt verlangt. Ich glaube nicht, daß der Einwurf, der von der Verſchiedenheit der Syſteme in der Philoſophie gegen ſie ſelbſt hergenommen wird, ſich bloß mit dieſem Gleichniſſe abweiſen läßt. Denn erſtens iſt es doch nicht an dem, daß, wer Obſt verlangt, darum jedes annehmen muß; denn wenn man ihm unter dieſem Titel z. B. Holzbirnen oder ſogenannte Heerlinge anböte, ſo hätte er Recht zu ſagen, das ſey kein Obſt, er aber habe Obſt verlangt, nämlich genießbares; wie ein Durſtiger, der Waſſer verlangt, darum nicht gehalten wäre auch Scheidewaſſer zu ſich zu nehmen; denn er habe ein trinkbares verlangt — nicht ein bloß phyſiſch oder mechaniſch trinkbares, ein potile, ſondern ein für ſeinen Geſchmack trinkbares, ein potabile. Zweitens iſt es auch nicht an dem, daß wir bloß Philoſophie überhaupt verlangen. Dieß wäre etwa im Sinne von Vätern oder Vormündern, die ihre Pflegbefohlenen anweiſen, auf der Univerſität auch Philoſophie zu hören, gleichviel — welche, weil es doch einmal zur nothwendigen Bildung gehöre, auch etwas von Philoſophie zu wiſſen, oder außerdem

Digitized by Google

um doch eine gewiſſe Uebung im logiſchen und dialektiſchen Argumentiren zu erhalten, oder wie man zu ſagen pflegt, damit überhaupt der Kopf aufgeräumt werde. Etwas von Philoſophie will doch jeder wiſſen, wie mancher, der ſich die Miene gibt, die Philoſophie zu verachten, es vielleicht nicht übel nehmen würde, wenn man ihm ſagte, er verſtehe keinen Marſch zu componiren, oder keine lateiniſchen Verſe zu machen, gar ſehr übel aber, wenn man ihm ſagen wollte, er ſey ein unphiloſophiſcher Kopf.

Aber gerade, wenn jemand es ausſprechen dürfte, daß er nicht bloß Philoſophie überhaupt, ſondern allerdings die Philoſophie wolle oder vorzutragen gedenke, die Philoſophie, die es iſt, und alſo auch bleibt, gerade ein ſolcher würde am meiſten geneigt ſeyn, den vorausgegangenen Entwicklungen, die ja alle in der wahren Philoſophie ihr Ziel finden müſſen, Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen; er gerade wird die größte Scheu empfinden, die Meinung zu erregen, als ſollen die Zuhörer für irgend ein einzelnes Syſtem ausſchließlich bearbeitet, und über alle außer demſelben liegenden Standpunkte abſichtlich in Unwiſſenheit gelaſſen oder nur parteigängeriſch berichtet werden. Nichts könnte ein jugendliches und für Wahrheit feurig entflammtes Gemüth mehr empören, als die Abſicht ſeines Lehrers, ſeine Zuhörer für irgend ein beſonderes oder einzelnes Syſtem bearbeiten, ihnen gleichſam die Freiheit der Unterſuchung auf dieſe Weiſe unter der Hand wegziehen, escamotiren zu wollen. Ich habe daher ſonſt wohl allen meinen andern Vorträgen über Philoſophie eine genetiſche Entwicklung der philoſophiſchen Syſteme von Carteſius bis auf die neueſte Zeit vorausgehen laſſen, und es ſind ſeitdem eine Menge Entwicklungen derſelben Art vorgetragen und geſchrieben worden, nur daß leider bei ſehr vielen die Parteiabſicht allzugrell hervortrat; denn leider iſt in manchen Kreiſen die Philoſophie allmählich zur Parteiſache geworden, wobei es nicht um Wahrheit zu thun, ſondern um Aufrechthaltung einer Meinung. Für dießmal werde ich mich beſchränken, von Kant anzufangen, oder vielmehr, da der Kantſchen Philoſophie die alte Metaphyſik zum Grunde liegt, die kein Syſtem in dem Sinne war, wie man ſeit Carteſius von

Digitized by Google

Syſtemen ſpricht, ſondern wie z. B. in Deutſchland von einem gemeinen deutſchen Rechte die Rede iſt, ſo war die ehemalige Metaphyſik gewiſſermaßen die gemeine deutſche in den Schulen herrſchende Philoſophie, die ſich auch nach Erſcheinung jener Syſteme immer noch behauptete, da nie die ganzen Syſteme, z. B. das Carteſiſche, höchſtens einzelne Theile derſelben, in die gäng und gäbe Philoſophie Aufnahme fanden. Aus dieſem Grunde werde ich von der ehemaligen Metaphyſik ausgehen, um zu zeigen, wie in Folge nothwendiger Entwicklungen die Philoſophie dahin gelangen mußte, daß ſie — als negative und poſitive ſich unterſchied, aber zugleich zu erkennen, daß in der Verbindung dieſer beiden Seiten erſt ihr vollkommener und nach allen Seiten befriedigender Abſchluß ſich finde. Sie ſehen, daß ich dieſen in einem früheren Vortrag bereits berührten Punkt hier, wo es ſich um die Darſtellung der poſitiven Philoſophie ſelbſt handeln wird, wieder aufnehme, um ihn noch weiter zu begründen und auszuführen. Da aber dießmal die negative oder rationale Philoſophie nur ihrer allgemeinen Grundlage, nur ihrer Idee und Methode nach zur Sprache kommen wird, ohne ſelbſt ausgeführt zu werden, ſo werde ich für dieſen Zweck eine andere, manchen unter Ihnen vielleicht faßlichere Ableitung dieſer Wiſſenſchaft verſuchen.

Digitized by Google

Zweite Vorlesung.

Ich schicke der Entwicklung selbst noch einige allgemeine Bemerkungen voran über das Hören philosophischer Vorträge. Es ist nichts gewöhnlicher in Betreff philosophischer Vorträge, als über Unverständlichkeit klagen zu hören. Es geschieht dabei manchem Lehrer insofern Unrecht, als man sich vorstellt, die Schuld liege an seiner individuellen Unfähigkeit sich deutlich auszudrücken, es fehle ihm überhaupt nur die Gabe der klaren Auseinandersetzung, während die Schuld vielmehr eben an der Sache liegt; denn wo die Sache an sich unverständlich, verworren ist, da würde alle Kunst des Vortrags sie nicht verständlich machen können. Erst hätte man sich also um Verständlichkeit in der Sache selbst bemühen müssen, dann hätte sich die des Vortrags von selbst ergeben. Denn auch hier gilt, was Goethe sagt:

Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor.

Das Wahre ist keineswegs von der Art, daß es nur mit unnatürlichen Anstrengungen sich finden, oder mit unnatürlichen Worten und Formeln sich aussprechen ließe. Die meisten verderben sich gleich den ersten Eintritt in die Philosophie durch die unnatürliche Spannung, die sie für die rechte Stimmung halten, sich ihr zu nähern. Es ist manchen mit der Philosophie gegangen, wie Menschen, die lange Zeit bloß mit ihres Gleichen zu leben gewohnt waren, und wenn sie nun

Digitized by Google

mit Höheren umgehen oder vor einem ſogenannten Großen dieſer Erde erſcheinen ſollen, ſich linkiſch, ungeſchickt und unnatürlich benehmen; ja man glaubt, in der Philoſophie gehöre ein ſolches Benehmen ſo ſehr zur Sache, daß man zuletzt den Grad wiſſenſchaftlicher Meiſterſchaft nach dem Grad der widernatürlichen Verzerrungen und Verrenkungen beurtheilt, in die eine Philoſophie verfällt. Im Gegentheil aber darf man ſich davon überzeugt halten, daß alles, was nur auf verdrehte und verſchrobene Weiſe ſich ausdrücken läßt, ſchon darum nicht das Wahre und Rechte ſeyn kann. Das Wahre iſt leicht, ſagt ein Alter; nicht daß es uns ohne Bemühung zufiele, denn eben dieſes Leichte und Einfache zu finden, iſt das Schwerſte, und viele ſind gerade nur darum ſchwer zu verſtehen, weil ſie eben dieſes Einfache nicht gefunden. Die meiſten ſtellen ſich vor, das Wahre müſſe ſchwer ſeyn, um das Wahre zu ſeyn; aber wenn das Wahre gefunden iſt, hat es immer etwas von dem Ei des Columbus an ſich. Ein vollendetes Kunſtwerk, ein Gemälde von Raphael ſieht wie ein mühelos, wie ein von ſelbſt entſtandenes aus, und jeder meint, es könne gar nicht anders ſeyn, aber nur der Künſtler weiß, wie viel er hinwegwerfen mußte, um zu dieſem Punkt einleuchtender Klarheit und Verſtändlichkeit zu gelangen. Der Unterſchied zwiſchen dem bloßen Schnörkler und dem eigentlichen Künſtler beſteht eben darin, daß der erſte in den bloßen Zugängen zur Kunſt und Wiſſenſchaft ſtecken bleibt, ohne je an die Sache zu kommen, der andere über dieſe hinaus zur Freiheit gelangt, mit freier Kunſt waltet. Faſſen Sie Muth zur Philoſophie; es iſt in der Philoſophie nicht um eine Anſicht zu thun, die dem menſchlichen Geiſte wie eine Bürde, wie ein ſchweres Joch auferlegt würde; ihre Laſt muß leicht, ihr Joch ſanft ſeyn. Platon zerkreuzigt ſich nicht, wie mancher neuere Philoſoph; von Platon kann man ſagen, was von Orpheus geſagt worden, daß er durch die bloßen Töne ſeiner Muſik Felſen bewegt und die wildeſten Ungeheuer in der Philoſophie bezähmt hat.

Alſo nach objektiver Verſtändlichkeit, nach Klarheit in der Sache muß man zuerſt ſtreben; denn die ſubjektive Verſtändlichkeit läßt allerdings ſehr verſchiedene Grade zu, und wenn das Wahre nur das an

ſich Verſtändliche ſeyn kann, folgt nicht umgekehrt, daß das Verſtändliche ſchon darum, weil es dieß iſt, das Wahre ſey. Denn das Gemeine, Alltägliche iſt freilich das jedem Verſtändliche, und es gibt eine Deutlichkeit in der Philoſophie, die vielmehr den Anfänger und gerade die beſſeren Köpfe zur Verzweiflung bringt, wie ich von einem weiß, dem ein wohlmeinender Lehrer, als er glaubte, es ſey nun Zeit, daß er ſich auch mit Philoſophie beſchäftige, ein Hauptbuch der damaligen Popular-Philoſophie, Feders Logik und Metaphyſik, in die Hände gab, ein Buch, das ihn mit der tiefſten Betrübniß erfüllte, weil er es nicht zu verſtehen glaubte, denn, was er davon verſtand, ſchien ihm zu trivial, als daß er es für den wirklichen Inhalt des Buches halten konnte, und wegen der zu großen Deutlichkeit des Buches gab er es auf je etwas von Philoſophie zu begreifen. Als ihm aber derſelbe Lehrer ſpäter die Leibnizſchen Aphorismen, die unter dem Namen Theses in gratiam principis Eugenii bekannt ſind (für den berühmten Herzog Eugen von Savoyen geſchrieben, und die Grundſätze der Monadologie enthaltend), in die Hand gab, da faßte er wieder Muth, und glaubte von der Philoſophie doch vielleicht noch etwas verſtehen zu können. Es läßt ſich auch nicht eben ein allgemeines Maß von Verſtändlichkeit angeben, das jedem gerecht wäre, und diejenigen, die bei einer verdrehten, erzwungenen Art die Philoſophie zu behandeln hergekommen ſind, finden alsdann gerade das Einfache, Nichtverdrehte ſchwer; ungefähr ſo, wie jemand, der den ganzen Tag in einem Tretrade gegangen wäre, am Abend dieſes Tages nicht mehr in die gewöhnliche, natürliche Bewegung ſich finden könnte. Man müßte ſolche Verwöhnte behandeln können, wie Sokrates die Schüler, die ihm aus den Schulen der Sophiſten und Eleaten zukamen, die er mit leichten Fragen gleichſam auf ſchmale Koſt ſetzend, erſt wieder an das Einfache und Geſunde zu gewöhnen ſuchte. Aber für eine ſolche Behandlung iſt freilich in der Einrichtung unſeres Univerſitäts-Unterrichtes noch nicht geſorgt.

Wenn die Philoſophie im Allgemeinen im Rufe einer gewiſſen Unverſtändlichkeit ſteht, ſo iſt vielleicht deſto wichtiger, auch auf die gewöhnlichen Unterſtützungs- und Erleichterungsmittel Rückſicht zu nehmen,

deren man ſich bedient, um einen Vortrag ſich verſtändlicher zu machen. Ich will auch hierüber Einiges ſagen.

Zu den Unterſtützungsmitteln eines mündlichen Vortrages werden vorzüglich Lehrbücher gerechnet, fremde oder ſelbſtgeſchriebene, die der Vortragende zu Grunde legt, die er commentirt und erklärt. Nun kann ich meinen Vorträgen, wenigſtens dem gegenwärtigen, kein fremdes Lehrbuch zu Grunde legen, ebenſowenig ein eignes, auch iſt der Inhalt gerade dieſer Vorträge eben nicht für die Form eines gewöhnlichen Lehrbuchs geeignet; er beſteht nicht in einer Folge von fertigen, einzeln aufzuſtellenden Lehrſätzen, ſeine Reſultate erzeugen ſich zwar in ſtetiger, aber doch durchaus freier, lebendiger Fortſchreitung und Bewegung, deren Momente ſich nicht im Gedächtniſſe, ſondern nur im Geiſte feſthalten laſſen. Es müßten alſo die ganzen Vorträge, ſoweit ſie rein wiſſenſchaftlich ſind, gedruckt werden; dieß wird nun wohl auch geſchehen; und ich muß es meinen Herren Zuhörern überlaſſen, ob ſie nach dieſer Erklärung noch des andern gewöhnlichen Mittels ſich bedienen wollen, oder es vielleicht für überflüſſig finden: ich meine das ſo allgemein gebräuchliche Nachſchreiben, welches man eben damit beſonders rechtfertigt, daß es in den Stand ſetze, bei jedem Punkte nach Bedürfniß zu verweilen, und ſich die ganze Folge der Momente immer wieder zurückzurufen. Aus dieſem Grunde, weil es allerdings an einem Lehrbuche fehlt, und gegen das Nachſchreiben in dieſem Sinne, beſonders wenn es wirklich zur Wiederholung kommt, und die ganze Arbeit nicht im bloßen Nachſchreiben beſteht, habe ich nichts eingewendet, ſondern es nachgeſehen. Denn übrigens kann ich nicht leugnen, daß ich das Nachſchreiben philoſophiſcher Vorträge immer nur mit Beſchränkung, nur ſehr bedingungsweiſe habe billigen können, nicht wegen des Mißbrauchs, den ich erſt hier erfahren ſollte, ſo wie, wie weit, was den Schutz betrifft, den Kunſt und Wiſſenſchaft zu erwarten haben, die Wiſſenſchaft noch gegen die Kunſt zurückſteht. Denn wenn in dieſer Metropole deutſcher Bildung, wie ich Berlin mit Ueberzeugung genannt habe, auf einem öffentlichen Platze ein plaſtiſches Kunſtwerk aufgeſtellt würde, ſo würde ſich in der Klaſſe des unterſten Pöbels kein Individuum finden,

Digitized by Google

das im Stande wäre, dieſes Kunſtwerk unmittelbar nach der Aufſtellung zu verſtümmeln, zu beſchmutzen, oder mit Koth zu bewerfen; ſo weit iſt die allgemeine Bildung längſt durchgedrungen, und es bedürfte nicht der Geſetze, nicht der vorauszuſehenden allgemeinen Entrüſtung, um ſolchen Frevel abzuhalten. Wenn aber ein wiſſenſchaftliches Kunſtwerk in öffentlichen Vorträgen entfaltet worden, da, ſcheint es, hat eine ſchmutzige und bettelhafte Buchmacherei, die es verſtümmelt und beſudelt, weder eine Manifeſtation des Unwillens noch ſelbſt die Anwendung beſtehender Geſetze zu fürchten. Doch, wie geſagt, nicht wegen möglichen Mißbrauchs dieſer Art, ſondern ganz unabhängig davon, hat mir das Nachſchreiben philoſophiſcher Vorträge, wenigſtens für ſich allein, immer ein zweideutiges Mittel geſchienen, ſich des Verſtändniſſes einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung zu verſichern. Bei bloß mechaniſchem Nachſchreiben iſt immer zu beſorgen, daß, während man nur darauf denkt, das Wort des Lehrers aufzufaſſen, darüber der Zuſammenhang der Gedanken ſelbſt verloren geht, den man auch nachher aus einem fehlerhaft nachgeſchriebenen Hefte umſonſt wieder herzuſtellen ſich bemüht. Der bekannte griechiſche Philoſoph Antiſthenes, ein Haupt der kyniſchen Schule, wurde einſt von einem Schüler gefragt, was er nöthig habe, um deſſen Lehrſtunden zu beſuchen. Der Philoſoph antwortete ihm: er bedürfe eines *βιβλαρίου καινοῦ*, eines *γραφείου καινοῦ* und eines *πίνακος καινοῦ* — eines neuen Büchleins (wahrſcheinlich für die Reinſchrift), eines neuen Griffels und eines neuen Täfleins (wahrſcheinlich zum Nachſchreiben), ſo konnten nämlich die Worte verſtanden werden, und der Schüler, wenn man ihn ſich wie den im Fauſt denkt, mochte im Augenblicke ganz zufrieden ſeyn, aus dem Munde des Philoſophen die eigne Meinung beſtätigt zu hören, daß es zum Verſtändniß eines philoſophiſchen Vortrags vor allem eines neuen Griffels und Täfleins bedürfe. Aber der ernſte Kyniker war ein Schalk wie Mephiſtopheles, und verſtand ſich trotz eines Franzoſen aufs Calembourgmachen; denn wenn man das Wort *καινοῦ* als zwei Wörter nahm, ſo ſagte er dem Schüler: er brauche ein Büchlein und Verſtand, einen Griffel und Verſtand, ein Täflein und Verſtand, d. h. im Grunde

nur Verſtand, auf alles andere komme es nicht an, die Hauptſache ſey das eigne ſelbſtthätige Denken, der eigne Verſtand, den man brauchen müſſe. Die Rede war wie die des bekannten Generals Montecuculi, der dem Kaiſer auf die Frage, was zum Kriege nöthig ſey, antwortete: Dreierlei ſey nöthig, erſtens Geld, zweitens Geld, drittens Geld. — Derſelbe Antiſthenes antwortete einem Zuhörer, der ihm klagte, daß er die Hefte ſeiner Vorträge verloren habe: Du hätteſt ſie in deine Seele, nicht auf Blätter ſchreiben ſollen. — Das fruchtbringendſte Nachſchreiben möchte ſeyn, wenn man mit Auswahl und Unterſcheidung nur die weſentlichen Punkte und vorzüglich die Uebergänge, die Verbindungsglieder der Unterſuchung ſich bemerkt, und dann nach dieſem Auszug — dieſer Skiagraphie — das Ganze ſelbſt wieder auszuarbeiten und herzuſtellen ſucht, wozu die Möglichkeit dießmal inſofern gegeben iſt, als zwiſchen jeder Vorleſung ein Tag frei bleibt. (Ich habe gefunden, daß bei dieſer Einrichtung für das Verſtändniß philoſophiſcher Vorträge mehr herauskömmt, als bei ununterbrochen folgenden Vorleſungen, welche die Maſſe des Gehörten nicht zu bewältigen erlauben). Sucht man auf dieſe Weiſe ſich den ganzen Vortrag wiederherzuſtellen, ſo wird dieß ein ſelbſtgewonnener Inhalt, und dieſe Bemühung wird wieder vortheilhaft auf ein urtheilvolleres und ſchärferes Auffaſſen des Vortrags zurückwirken; denn ſo lernt jeder mehr auf das achten, was in der fortſchreitenden Entwicklung den Zuſammenhang vermittelt, auf die Gelenke der Unterſuchung. Noch beſſer, wenn mehrere zuſammen dieß thun, einer dem andern hilft, den andern ergänzt, und wo durch ein ſolches Zuſammenwirken das Ganze erſt wieder erzeugt wird. Dadurch erſt wird es ſich jedem beleben, und der durch gemeinſame Bemühung gewonnene, im gemeinſamen Beſprechen tiefer durchdrungene Inhalt wird zugleich das Band einer wahren, geiſtigen Freundſchaft werden. Denn das iſt der größte Reiz des akademiſchen Lebens, oder ſollte es wenigſtens ſeyn — dieſes Zuſammenſeyn mit andern, die für Einen gemeinſamen Zweck ſo vereinigt ſind, wie in der Folge des Lebens Menſchen nicht leicht wieder vereinigt ſeyn können.

Um eine hohe Schule ſteht es erſt dann gut, wenn viele, wenn

wenigſtens alle Beſſeren und Begabteren ſich über das, was in der Wiſſenſchaft vor allem ſuchens- und wünſchenswerth iſt, verſtehen, und ſo eine Art von wiſſenſchaftlichem Gemeingeiſt, überhaupt eine charaktervolle Jugend ſich bildet, die nicht ungewiß ſchwankt, ſondern mit Entſchiedenheit vom Gemeinen, in welcher Form auch es ſich darſtellen mag, ſich abgewendet hat. Es gibt unter Erwachſenen genug von der Art, welche Dr. Luther Windfaher nennt, die nach allen Seiten den Mantel rücken, um zu erfahren, wo der Wind herweht, und die nach Luthers Worten erſt zuſehen wollen, ob Chriſtus oder Belial Recht behalte. Der Jugend ziemt es zu dem Rechten, das ſie als ſolches erkannt, zu ſtehen, das beſſere Gefühl in nichts zu verleugnen. Das größte Talent ſelbſt wird erſt durch Charakter geadelt; ein Charakter bildet ſich aber nur im Kampfe und Gegenkampf, bei übrigens gemeinſchaftlichem Streben nach Einem Ziel. Dieſe Wechſel-Erregung und -Begeiſterung für die Wiſſenſchaft erſt iſt die wahre Würze des akademiſchen Lebens, ohne welche alle andere Freude deſſelben bald ſchaal wird. Wenn das deutſche akademiſche Leben für viele in der Erinnerung einen dauernden Werth behält, wenn das Geſicht der älteſten Männer ſich noch erheitert bei dem Andenken an die Univerſität und das Leben auf derſelben, ſo iſt dieß gewiß nicht wegen der Erinnerung an ſinnliche Vergnügungen, ſondern vorzugsweiſe wegen des mit jenem Andenken verbundenen Bewußtſeyns eines gemeinſchaftlichen, mannhaften Strebens für geiſtige Ausbildung und höhere Wiſſenſchaft. Derjenige hat das akademiſche Leben nicht genoſſen, dem es nicht in inniger Verbindung mit Gleichgeſinnten, im gemeinſchaftlichen Bemühen um Ueberzeugung und Licht in den wichtigſten Dingen verfloſſen iſt.

Es ſteht edler Jugend ſo wohl an, nach dem Sonnenſchein ſorgen-, auch wohl gedankenloſer Fröhlichkeit, zu der ſie gewiſſermaßen noch berechtigt iſt, auch die dunkeln Schatten des Ernſtes zu ſuchen, und es iſt weſentlich, daß dieſer Ernſt ſich nicht in der Art und im Gegenſtande vergreife. Derjenige iſt kein Freund der Jugend, der ſie mit dem Gram und der Sorge um den Weltlauf oder dem Gang der

Digitized by

Staatsverwaltung zu erfüllen ſucht, während ſie die Kraft leitender Geſinnungen und Ueberzeugungen erſt zu gewinnen hat. Ebenſo iſt es meiſt nur ein Mißbrauch für fremde Zwecke und eigne Hohlheit dazu, die Jugend, wie man ſagt, zu Manifeſtationen für die Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, ich ſage ein Mißbrauch für fremde Zwecke, ſolange man zweifelhaft ſeyn kann, wie weit eben diejenigen, welche das Wort Denkfreiheit im Munde führen, ſelbſt die Denkfreiheit zuzugeben geſonnen ſind, die ſie eigentlich doch vorzüglich nur für ihre eignen zufälligen Meinungen in Anſpruch nehmen, während ſie andere und entgegengeſetzte Anſichten auf jede Weiſe, die in ihrer Macht ſteht, zu verfolgen ſich berechtigt halten, und was die Lehrfreiheit betrifft, ſolange die, welche davon reden, es etwa ganz in der Ordnung finden, daß jemand ſich von einer Kirche anſtellen und ernähren laſſe, deren Grundlage er heimlich durch ſeine Vorträge zu untergraben ſucht, aber dennoch ſelbſt keine unbeſchränkte Lehrfreiheit zugeben, da ſie z. B. einem Lehrer der Theologie bei einer proteſtantiſchen Facultät, der mit Geiſt und Feuer, wie es ja wohl möglich wäre, etwa die Nothwendigkeit eines ſichtbaren Oberhaupts der Kirche, eines oberſten und unfehlbaren Richters in Glaubensſachen, und andere Grundſätze der römiſchen Kirche behaupten und aufſtellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit ſchwerlich geſtatten würden. Daß Denken und Forſchen unbeſchränkt, daß die Wiſſenſchaft, daß auch (wenigſtens innerhalb der Schranken des Schicklichen und Geziemenden) das Lehren frei ſeyn müſſe, dieß verſteht ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß ſolche Gemeinplätze faſt nur die Abſicht haben können, auf eine ungefährliche Weiſe zu verſtehen zu geben, daß hier oder dort die Denk- oder Lehrfreiheit gefährdet ſey, und ſo wohlfeilen Kaufs zum Ruhm beſonderer Freimüthigkeit zu gelangen. Allerdings ſoll auch die Jugend für das unſchätzbare und von Deutſchland theuer erkaufte Gut — möge der Himmel und der gute Sinn unſerer Fürſten geben, daß dieß Gut durch den ungeſchickten Gebrauch nie verloren gehe! — begeiſtert werden, aber gewiß nur, damit ſie um ſo eifriger ſtrebe, ſich diejenige geiſtige und wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit zu erwerben, die nöthig iſt, von dieſer Freiheit einen

Digitized by Google

würdigen Gebrauch zu machen, und dasjenige hervorzubringen, wegen deſſen es der Mühe werth war jene Freiheit zu erobern; denn für das Alltägliche und Triviale bedarf es keiner Denkfreiheit. Eine totale Umkehrung menſchlicher Weltanſicht, wie ſie mit dem copernikaniſchen Weltſyſtem gegeben war, konnte die geiſtigen Gewalthaber einer früheren Zeit veranlaſſen, einen Galilei einzukerkern und zum Widerruf zu zwingen. Eine Welt vollkommen ausgebildeter und organiſirter Thiere, die ſich dem menſchlichen Auge erſt mittelſt ungeheurer Vergrößerungen aufſchließt, Ehrenbergs Entdeckung, hätte einer früheren beſchränkten Zeit unheimlich und gefährlich erſcheinen können, als ob es dabei nicht mit rechten Dingen zugehe. Das ſind Entdeckungen, durch die das menſchliche Denken befreit, erweitert und wirklich auf eine höhere Stufe geſtellt wird. Aber ob bei einem lateiniſchen Schriftſteller declarabat oder declamabat zu leſen, davon empfindet die Welt nichts; ob man die Deduktion der Kategorien, wie es ſeit Ariſtoteles bis auf die letzte Zeit gebräuchlich war, und was ſeinen guten Grund hatte, mit der Kategorie der Quantität, oder denen der Qualität anfangen ſolle, wie es einer neueren Logik beliebt hat, vielleicht nur weil ſie mit der Quantität nicht anzufangen wußte, das iſt vielleicht für die Schule nicht ganz unwichtig, aber in der Welt wird dadurch nicht das Geringſte verändert. Uebrigens muß man billig ſeyn und dem Gemeinweſen zugeſtehen, gegen die Reſultate des Denkens und namentlich der Philoſophie wenigſtens nicht völlig gleichgültig zu ſeyn. Denn wenn es je möglich wäre, daß eine Doktrin die Oberhand bekäme, nach welcher das Beſte und Klügſte für den Menſchen übrigbleibende Eſſen, Trinken und anderes der Art wäre, eine Doktrin, nach welcher überhaupt aus den menſchlichen Ueberzeugungen alles Metaphyſiſche hinweggenommen würde, wenn es je möglich wäre, daß eine ſolche aufkäme — was ich jedoch ſo wenig für möglich halte, als daß das Affengeſchlecht über das der Menſchen Herr werde, oder die Menſchen wie immer von der Oberfläche der Erde verſchwänden, und alsdann die Affen Herren der Welt würden — aber geſetzt, es könnte eine ſolche Lehre aufkommen, dann allerdings hätte der Staat nichts anderes zu thun, als mit ſtumpfer

Digitized by Google

Reſignation ſeinem Untergange entgegen-, gleichſam mit untergeſchlagenen Armen zuzuſehen.

Der ganze Bau menſchlicher Dinge iſt jenem Bilde vergleichbar, das der König von Babylon im Traume ſah: deſſen Haupt war von feinem Golde, ſeine Bruſt und Arme waren von Silber, ſein Bauch und ſeine Lenden von Erz, ſeine Schenkel von Eiſen, aber ſeine Füße theils Eiſen, theils Thon; da aber die Füße zermalmet wurden, da wurden miteinander zermalmet Eiſen, Thon, Erz, Silber und Gold, und wurden wie Spreu auf der Sommertenne, und der Wind verwehete ſie, daß man ſie nirgends mehr finden konnte. Könnte man je aus dem Staate und öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphyſik iſt: ſie würde auf gleiche Weiſe zuſammenbrechen. Ihre Metaphyſik iſt die Ehre, iſt die Tugend, wahre Metaphyſik iſt nur Religion, ſondern auch die Ehrfurcht vor dem Geſetz und die Liebe zum Vaterland. Was würde das Ende und Reſultat einer Philoſophie, wie die oben bezeichnete ſeyn (wenn man anders etwas der Art Philoſophie nennen kann)? Antwort: die Moral Fallſtaffs in dem bekannten Monolog vor Anfang der Schlacht: „Die Ehre ſpornt mich vorzugehen. Ja, wenn mich aber die Ehre beim Vordringen zu Tode ſpornt, wie dann? Kann mir Ehre ein Bein erſetzen? Nein. Oder einen Arm? Nein. Oder den Schmerz einer Wunde ſtillen? Nein. Ehre verſteht ſich alſo nicht auf Chirurgie? Nein. Was iſt Ehre? Ein Wort. Was iſt ein Wort? Luft. Alſo Ehre iſt Luft. Wer hat ſie? Der im Gefecht ſtarb. Fühlt er ſie? Nein. Hört er ſie? Nein. Sie iſt alſo nicht fühlbar? Für den Todten nicht. Aber lebt ſie vielleicht mit den Lebenden? Nein. Warum nicht? Die Verläumdung gibt es nicht zu. Ich mag ſie alſo nicht. Ehre iſt ein bloßer Leichenſtein, und ſo endigt mein Katechismus.“ Mit ſolcher Fallſtaffsmoral müßte auch der Katechismus jener Doktrin enden, wenn aus der Welt und dem Glauben der Menſchen erſt alles Metaphyſiſche hinweggenommen wäre. Mit Mathematik, Phyſik, Naturgeſchichte (ich verehre dieſe Wiſſenſchaften hoch), mit Poeſie und Kunſt ſelbſt laſſen ſich die menſchlichen Dinge nicht regieren. Den wahren Verſtand der Welt gibt eben die rechte

Digitized by Google

Metaphyſik, welche nur darum von jeher die königliche Wiſſenſchaft genannt worden. Gerade aus dem Grunde, aus welchem von manchen die Univerſitäten getadelt werden, weil ſie den Jüngling in zu großer Abſonderung von der Welt halten, als ob er dieſer nicht gerade bedürfte, damit ihm die ruhige und ungeſtörte Entwicklung und Ausbildung ſeiner geiſtigen Kraft bewahrt werde, ſind unſere Univerſitäten wohl berechnete, erhaltenswerthe, ruhmwürdige Anſtalten. In den Weiheſtunden dieſer glücklichen Zeit werden die großen Entſchlüſſe gefaßt, die Ideen empfangen, die nachher in die Wirklichkeit hervortreten ſollen: hier muß jeder die Aufgabe ſeines Lebens finden und erkennen. Glaube keiner, daß in der Folge ihm etwas entſtehen könne, wozu er nicht hier ſchon den Grund gelegt, oder daß ihm irgend ein Werk, das er das Werk ſeines Lebens nennen möchte, gelingen könne, das nicht hier wenigſtens ſchon als Ahndung vor ſeiner Seele geſtanden. Selbſt Träume der Jugend — blieben ſie auch Träume — ſind nicht ohne Bedeutung, wenn ſie für das künftige Leben dem Gemeinen unzugänglich machen, wenn man auf ſie anwenden kann, was Schiller dem unglücklichen Don Carlos ſagen läßt:

Sagen Sie
Ihm, daß er für die Träume ſeiner Jugend
Soll Achtung haben, wenn er Mann ſeyn wird;
Nicht öffnen ſoll dem tödtenden Inſekte
Gerühmter beſſerer Vernunft das Herz
Der zarten Götterblume — daß er nicht
Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
Begeiſterung, die Himmels-Tochter, läſtert.

Das möge denn auch für Ihre Zukunft gelten. Wundern Sie ſich nicht, wenn ich in dieſem Halbjahr perſönlicher zu Ihnen ſpreche, als in einem früheren, das kommt daher, daß mein Hierbleiben entſchieden iſt. Damit habe ich die Pflicht übernommen, Ihnen nicht bloß Lehrer, ſondern auch Freund und Rather zu ſeyn, ſo viel ich es vermag: mein Beruf dazu liegt ebenſowohl in der Wiſſenſchaft, die ich lehre, der einzigen, den ganzen Menſchen von Grund aus ergreifenden, der Philoſophie, als darin daß ich, ſo fern auch die Jahre mich von

Digitized by Google

Ihnen gerückt haben, dennoch einſt gefühlt, wie Sie jetzt fühlen, und auch jetzt noch nicht verlernt habe zu fühlen, wie man in Ihren Jahren fühlt.

Wenn der Zuſtand der geſelligen Verhältniſſe, unter denen die Wiſſenſchaft bei uns exiſtirt, dem Lehrer nicht erlaubt, auf die Weiſe der alten Philoſophen zu lehren, wenn das Verhältniß des Schülers zu dem Lehrer nicht mehr, wenigſtens nicht allgemein, wie zu Sokrates, wie zu Platons Zeiten ein Lebensverhältniß ſeyn kann: ſo möchte man gern wenigſtens verſuchen, ſich einem ſolchen Verhältniß anzunähern, indem man dafür ſorgte, daß die Mittheilung zwiſchen Lehrer und Zuhörer nicht eine einſeitige, ſondern eine wechſelſeitige ſey. Niemand bezweifelt, daß es dem Zuhörer vortheilhaft iſt, wenn er ſich gegen den Lehrer ausſprechen, ihm ſeine Zweifel vortragen, Aufſchlüſſe über das ihm dunkel Gebliebene verlangen, und durch Fragen ſich verſichern kann, ob und inwieweit er den Sinn des Lehrers erfaßt habe. Aber auch dem wohlmeinenden und gewiſſenhaften Lehrer kann es nicht gleichgültig ſeyn, zu wiſſen, ob er verſtanden worden, ja er kann nur dann mit Beruhigung zu einem Folgenden fortgehen, wenn er überzeugt ſeyn darf, daß das Vorhergegangene, von welchem das Folgende abhängt, richtig und vollſtändig aufgefaßt worden. Nicht ſelten wird der Lehrer erſt durch ſeine Zuhörer auf einen Mißverſtand aufmerkſam gemacht, an den er nicht gedacht hatte (denn wer könnte an alle möglichen denken?) und kann mit einem Wort vielleicht einen Irrthum abſchneiden, der auf alles Folgende verdunkelnd und verwirrend eingewirkt hätte. Eine ſolche gegenſeitige Mittheilung habe ich daher früher meiſt durch ein mit den Vorleſungen verbundenes Converſatorium möglich zu machen geſucht, wo jeder Fragen aufwerfen, Zweifel vortragen, auch das Gehörte nach ſeiner Auffaſſung wiederholen konnte, um ſich dieſe beſtätigen oder nach Umſtänden berichtigen und ergänzen zu laſſen. Vielleicht wird ſich in der Folge etwas Aehnliches auch hier einrichten laſſen; einſtweilen möge es damit wie im vorigen Winter ſeyn, daß jeder, dem etwas dunkel geblieben oder der einen Zweifel hegt, den er ſich nicht auflöſen kann, ſich deßhalb ſchriftlich an mich wende durch ein unterzeichnetes, entweder

Digitized by Google

aufs Katheder gelegtes oder in meine Wohnung geſchicktes Blatt. Was auf ſolche Weiſe mir zukommt, werde ich jederzeit entweder auf der Stelle, wenn der Zuſammenhang nicht zu ſehr darunter leidet, oder an der gelegenen Stelle beantworten. Ich ſetze voraus, daß ſich unter meinen Zuhörern keiner befindet, der hiernach glauben könnte, er wäre nur hier, um Einwürfe zu machen, nicht aber, um vor allem zu lernen. Ich ſetze einfältiglich, und wie ſich geziemt, voraus, es ſey keiner hier, der nicht die wirkliche, redliche Abſicht habe, von mir — es ſey viel oder wenig — aber jedenfalls zu lernen. Glaubt einer die Sachen, von denen hier die Rede iſt, beſſer zu verſtehen als ich, ſo laſſe er's mich wiſſen, damit ich ſo ſchnell als möglich ſuche, von ihm zu lernen. Der Natur der Sache nach kann von Fragen, Bedenken, Einwürfen erſt die Rede ſeyn, wenn eine Sache ganz durchgeſprochen, der Lehrer ſich vollſtändig über ſie erklärt hat. Es gibt Menſchen, die keine Erziehung haben, die, ſowie ſie etwas für ſie Unerhörtes vernehmen, ein Jucken empfinden, Einwendungen zu machen. Etwas der Art will ich freilich nicht befördern, bin aber auch überzeugt, daß ich es nicht zu beſorgen haben werde. Bis zu einem gewiſſen Punkt muß das pythagoriſche Stillſchweigen einem jeden Schüler Geſetz ſeyn, ſo lange bis die Sache völlig erſchöpft iſt.

Ich habe die verſchiedenen Unterſtützungs-Mittel eines mündlichen Vortrags durchgegangen, Lehrbücher, Nachſchreiben, Wechſel-Mittheilung zwiſchen Lehrer und Schüler. Ich will jetzt noch eines erwähnen, das nach Umſtänden eines der mächtigſten Unterſtützungs-Mittel beim Studium jeder Wiſſenſchaft, und alſo auch für das Verſtehen eines philoſophiſchen Vortrags ſeyn kann, ich meine die Lektüre, das Studium der Hauptwerke, die in jeder Wiſſenſchaft geſchrieben ſind, und ein bedeutendes Moment in der Fortſchreitung oder Fortbildung derſelben bezeichnen.

Ich habe ſchon, indem ich von Hauptwerken ſprach, hinlänglich angedeutet, daß ich Tageslektüre für wiſſenſchaftliche Studien nicht förderlich halte — ſo wenig als das Geſchwätz des Tages, das heute gehört wird und morgen vergeſſen iſt, ohne eine Spur in unſerem

Digitized by Google

Innern zurückzulaſſen. Aber auch zwiſchen übrigens ernſten und wiſſenſchaftlichen Werken iſt noch ein Unterſchied, nicht alle ſind auf gleiche Weiſe aus der Quelle gefloſſen, nicht alle gleich urſprünglich. Wenn man dieſer ſecundären Werke nicht etwa zum Verſtändniß der höheren ſchlechthin benöthigt iſt, ſo wird man wohl thun, ſich ausſchließlich an die urſprünglichen zu halten und dieſen deſto mehr Zeit und Anſtrengung zu widmen. Ein einziger Dialog des Platon, wie der Sophiſt, der Philebus, bis auf den Grund und in der ganzen Tiefe erſchöpft, wird gewiß jedem ein weit bedeutenderes Reſultat gewähren, als ein ganzes Heer von Commentaren. Aus den eigentlichen Originalwerken kommt uns zugleich immer ein eigenthümlich belebender Geiſt entgegen, der unſere eignen produktiven Kräfte ſtärkend anregt, während ſie bei anderen einſchlafen.

Auch in moraliſcher Hinſicht iſt es bei weitem weniger, als man denkt, gleichgültig, was man lieſt. Es ſteht im Leben nicht immer in unſerer Gewalt, wem wir einen Eingang in unſer Inneres verſtatten wollen; deſto genauer ſollte man es mit der Lektüre nehmen, um ſich frühe ſchon an das Ewige, Bleibende, Dauernde zu gewöhnen, und verachten zu lernen, was nur von geſtern iſt und morgen nicht mehr ſeyn wird.

Soll ich nun bezeichnen, was in Bezug auf den zunächſt folgenden Vortrag oder auf das Studium der Philoſophie überhaupt vor allem empfehlenswerth iſt, ſo wird es unvermeidlich ſeyn, noch beſtimmter als früher folgendes auszuſprechen.

Noch immer ſeit der großen durch Kant eingeleiteten Bewegung iſt es nicht um dieſe oder jene Philoſophie, es iſt um die Philoſophie ſelbſt zu thun, wie bei Kants Kritik es ſich um dieſe handelte. De capite dimicatur, es geht um die Hauptſache, nämlich eben um die Philoſophie ſelbſt. Es muß freilich ſolchen, die durch zufällige Umſtände vielleicht ſich ermuthigt wähnen konnten, es ſey die Zeit gekommen, wo ihre Leerheit, die abſolute Negation alles Metaphyſiſchen in der Wiſſenſchaft und der Menſchheit ſich nur auf den Thron ſetzen darf, es muß ſolchen ſehr ungelegen ſeyn zu hören,

Digitized by Google

daß man noch einmal auf die Fundamentalunterſuchungen — hiſtoriſch zu ſprechen bis auf Kant — zurückzugehen habe. Sie werden daher alles aufbieten, dieſes Unternehmen, da ſie es nicht hindern können, wenigſtens zu verdächtigen, und werden z. B. vorzuſpiegeln ſuchen, es ſey dabei bloß um Religion zu thun — der Streit ſey ein religiöſer — man wolle nur die Religion im alten Sinne, insbeſondere nur poſitive Religion herſtellen u. ſ. w., denn damit glaubt man jedes Streben ſchon hinlänglich verrufen. Aber ſo iſt es nicht. Es handelt ſich, und zwar ſehr ernſtlich, noch einmal — möge es das letzte Mal ſeyn! — um die Bedeutung der Philoſophie ſelbſt.

Wir geben vorläufig gar keine beſtimmte Philoſophie zu, weder eine religiöſe, noch eine die ſich rühmt die irreligiöſe zu ſeyn. Wir laſſen beide dahingeſtellt, denn über das Abgeleitete kann man nicht reden, ehe man der Hauptſache, hier alſo der Philoſophie ſelbſt, gewiß iſt. Seit Kants Kritik der reinen Vernunft war die Philoſophie in einem fortſchreitenden Werden, und ſie iſt vielleicht gerade jetzt in einer letzten Kriſis begriffen. Läßt ſich auch ſchon das nothwendige Reſultat dieſer Kriſis einſehen, ſo kann man es doch, vorerſt wenigſtens, und ſolange dieſes Reſultat nicht zu allgemeiner Anerkennung gebracht iſt, nicht unabhängig von dem geſchichtlichen Proceß darſtellen, deſſen Ende es iſt, d. h. wir ſind genöthigt, den ganzen Weg der Philoſophie von Kant bis jetzt zu durchſchreiten. Denn die Meinung, als könnte irgend etwas aufgeſtellt werden, das ſich ganz vom Zuſammenhange mit Kant losreiße, muß ich aufs beſtimmteſte widerſprechen. Dieß würde ſchon allein auch der Erfolg zeigen, indem alles was dieſen Zuſammenhang aufzuheben, ſich außer dieſem aufzubauen verſucht hat, wenn auch viele Mühe und viel Scharfſinn darauf verwendet worden, kaum in beſchränkten Kreiſen einige, aber durchaus keine allgemeine Beachtung ſich zu erwerben wußte. Ich nenne als Beiſpiel nur, was man die Herbartiſche Philoſophie nennt [1].

Die eben im Werden, wenn auch im letzten Stadium ihres Werdens, in der Ausarbeitung ihres letzten Reſultates begriffene Philoſophie

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 283, Anm. 1.

Digitized by Google

läßt ſich vorerſt wenigſtens auf lehrreiche unterrichtende und allgemein überzeugende Weiſe nicht darſtellen, ohne auf Kant zurückzugehen. Soll ich daher für den Anfang dieſes Vortrages irgend ein Studium empfehlen, ſo wüßte ich nichts Belehrenderes und Wirkſameres als das Studium dieſer Kantſchen Kritik der reinen Vernunft, mit der um ſo mehr der Anfang zu machen iſt, als ſie zugleich für den größten Theil des jetzigen philoſophiſchen Sprachgebrauchs die eigentliche Quelle iſt. Wer aus der Philoſophie ſein beſonderes Studium macht, hat noch immer mit Kant anzufangen. Nicht alle ſind in dieſem Falle, aber auch diejenigen, welche der Philoſophie nur einen Theil ihrer Zeit zuwenden, ſollten wenigſtens nicht unterlaſſen, den kurzen, aber bündigen, noch von Kant ſelbſt gebilligten Auszug der Kritik der reinen Vernunft zu ſtudiren, deſſen Urheber, Johannes Schulze, noch Erläuterungen dazu geſchrieben hat.

Ich bin nun wieder auf den Punkt zurückgekommen, den ich zum voraus als Anfang unſerer eignen Entwicklung bezeichnet habe, auf Kant.

Digitized by Google

Dritte Vorlesung.

Kant selbst setzt die alte Metaphysik voraus, seine Kritik bezieht sich unmittelbar auf diese. Auch wir werden also von dieser auszugehen haben. Sie selbst stammt von der Scholastik, welche das ganze Mittelalter hindurch im Allgemeinen die herrschende Philosophie war. Die Differenzen, welche innerhalb der Scholastik selbst statthatten, waren keine wesentlichen Differenzen, durch die sich der Standpunkt verändert hätte. Seit dem Sturz der Scholastik ist ein so lang dauernder Friede in der Philosophie nicht wieder erreicht. Die eigentliche Philosophie, die höchste philosophische Wissenschaft war der Scholastik die Metaphysik, ein Wort, dessen Ursprung insofern zweifelhaft, als ungewiß ist, ob der Titel, den das jetzt Metaphysik genannte Buch des Aristoteles trägt, vom Urheber selbst sich herschreibt. Der wörtlichen Bedeutung nach wäre Metaphysik die Wissenschaft, welche auf diejenigen Gegenstände sich bezieht, die über das bloß Physische und Natürliche hinausreichen. Insofern könnte sie betrachtet werden als die Wissenschaft, die sich vorzugsweise mit Uebernatürlichem und Uebersinnlichem beschäftigt. In der That war dieß auch der Hauptgegenstand der ehemaligen Metaphysik. Gott an sich und in seinem Verhältnisse zu der Welt — die Welt selbst, die in ihrer Totalität, als All gedacht, nicht mehr der Gegenstand einer bloß physischen Vorstellung oder Erkenntniß ist — Anfang und Endabsicht der Welt — der Mensch als das Band zwischen der physischen und einer höheren Welt — Freiheit des menschlichen Willens —

Digitized by Google

Unterſchied zwiſchen Gut und Bös, Urſprung dieſes Unterſchieds, Entſtehung des Uebels überhaupt, Geiſtigkeit der menſchlichen Seele, Fortdauer derſelben nach dem Tode — dieß machte allerdings den Hauptinhalt der Metaphyſik aus. Dennoch konnte man die angeführten nicht als ihre ausſchließlichen Gegenſtände betrachten; auch war ſie nicht Hyperphyſik, ſondern Metaphyſik, denn z. B. auch an der ſichtbaren Natur iſt nicht alles Gegenſtand einer bloß phyſiſchen Erforſchung, auch die ſinnliche Natur hat ihre metaphyſiſche Seite. Ferner, wenn auch das abſolut Ueberſinnliche, Gott, das Ziel aller metaphyſiſchen Beſtrebungen war, ſo kam es darauf an, die geiſtigen Mittel einer Erkenntniß dieſes Ueberſinnlichen zu finden. Dieſe nun fand die Metaphyſik in den drei verſchiedenen Arten von Erkenntniß, die daher auch als drei Quellen unſerer Erkenntniß ſich anſehen laſſen, und die man genau kennen muß, um in den Geiſt der alten Metaphyſik einzudringen, denn in der That war ſie nur durch Zuſammenſetzung oder Zuſammennehmung dieſer drei Quellen der menſchlichen Erkenntniß möglich.

Die erſte dieſer Quellen war der Verſtand, intellectus, unter welchem das Vermögen der allgemeinen Begriffe verſtanden wurde, welche angewendet auf die Erfahrung zu allgemeinen Principien werden.

Gleichwie man nämlich beobachten kann, daß im gemeinen wie im wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch gewiſſe Formen des Urtheilens und Schließens gleichſam inſtinktmäßig angewendet werden, und ſich beſtändig wiederholen — Formen, welche, wenn ſie, vom Stoff ihrer Anwendung befreit, in ihrer Reinheit oder Abſtraktion hingeſtellt werden, alsdann zum Inhalt der ſogenannten gemeinen oder formalen Logik werden — ſo war leicht wahrzunehmen, daß allen unſern Urtheilen und Schlüſſen gewiſſe letzte allgemeine Begriffe zum Grunde liegen, ohne welches jedes Denken, nicht bloß das philoſophiſche, unmöglich wäre. Wer keinen Begriff von Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung hätte, könnte über nichts denken. Wenn der Chemiker den Erfahrungsſatz, daß der Hergang des Verbrennens in einer Verbindung des Sauerſtoffs der atmoſphäriſchen Luft mit dem verbrennenden Körper beſtehe, vorzüglich aus der Gewichtszunahme des verbrennenden Körpers, z. B. eines

Digitized by Google

Metalls im Verbrennen, und der dieſer Zunahme entſprechenden Abnahme des Gewichts der übrig gebliebenen Luft beweist, was ſetzt er dabei ſtillſchweigend voraus, ohne vielleicht ſelbſt ſich deſſen bewußt zu ſeyn? Nichts anderes als den Satz, daß die zufällige Erſcheinungsweiſe der Körper wechſeln könne, ohne daß die Subſtanz ſelbſt einer Zu- oder Abnahme unterworfen ſey, d. h. er unterſcheidet wenigſtens die Subſtanz der Körper von ihren Accidenzen — alſo er unterſcheidet Subſtanz und Accidens überhaupt. Ebenſo wenn irgend eine neue Erſcheinung die Aufmerkſamkeit des Naturforſchers erregt, und er die Urſache dieſer Erſcheinung zu ſuchen ſich aufgefordert fühlt, ſo ſetzt er hiemit, ohne ſich weiter deßhalb zu rechtfertigen, als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes den Begriff der Wirkung und Urſache ſo wie das Geſetz voraus, daß keine Wirkung in der Natur ohne eine beſtimmende Urſache möglich ſey. Weil in Folge dieſer allgemeinen Begriffe und Principien alles Denken, alles Hinausgehen über die bloße Sinnenvorſtellung ſelbſt erſt möglich wird, weil alſo mit dieſen Begriffen und Principien das Denken ſelbſt aufgehoben würde, ſo ſetzte man voraus, daß dieſelben mit der Natur des Denkens ſelbſt ſchon geſetzt, die dem Denken natürlichen oder, wie man ſpäter auch ſagte, dem Denken an- oder eingeborenen ſeyen, die man nicht erſt nöthig habe aus der Erfahrung zu ſchöpfen, dieſe gebe nur den Stoff ihrer Anwendung, ſie ſelbſt aber ſeyen ſchon mit dem menſchlichen Verſtande ſelbſt der Erfahrung vorausgegeben, in welcher Beziehung ſie dann auch wohl aprioriſche Begriffe und Geſetze genannt wurden.

Die erſte Quelle der Erkenntniß ſetzte alſo die alte Metaphyſik in den reinen Verſtand, den ſie als die Quelle oder als das Vermögen aller jener Begriffe und Geſetze beſtimmte, welche für uns mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet ſind. Dieſe wären nun aber ohne alle Anwendung, wenn die Erfahrung nicht hinzukäme.

Als zweite Quelle der in der Metaphyſik zu erzeugenden Erkenntniſſe wurde alſo die Erfahrung angeſehen, welche dann wieder in die innere und äußere unterſchieden wurde, je nachdem ſie uns von Erſcheinungen oder Zuſtänden außer uns oder in unſerem eignen Innern

Digitized by

belehrt. Die Erfahrung offenbart uns nicht das Allgemeine, Nothwendige und Bleibende, ſondern eben nur das Beſondere, Zufällige und Vorübergehende der Dinge. Aber eben dieſes Beſondere und Zufällige an den Dingen iſt der eigentliche Stützpunkt der Wiſſenſchaft, das worauf ſie ſich in Erzeugung von Erkenntniß und Wiſſenſchaft ſtützt, denn dieß wurde nebenbei immer vorausgeſetzt, daß die Metaphyſik nicht eine ſchon gegebene und ohne unſer Zuthun vorhandene Wiſſenſchaft, ſondern eine erſt zu erzeugende ſey. In jenen allgemeinen Begriffen und Geſetzen des Verſtandes liegt durchaus keine erzeugende Thätigkeit, dieſe für ſich würden nichts produciren, in ihnen für ſich liegt kein wirkliches Wiſſen; ſchon Ariſtoteles ſagt das bedeutende Wort: scire est agere, intelligere est pati; wir ſcheinen uns eher paſſiv gegen die Nothwendigkeit zu verhalten, welche jene Begriffe und Principien unſerm Denken auflegen; ebenſo iſt das, was wir unmittelbar aus der Erfahrung ſchöpfen, etwas, was wir nehmen, aber nicht hervorbringen.

Die erzeugende Thätigkeit, welche erſt die philoſophiſche genannt werden kann und durch die uns erſt Metaphyſik entſteht, hat nur ihre Vorausſetzungen in jenen beiden erſten Quellen der Erkenntniß, in dem Intellectus und der Erfahrung. Dasjenige Vermögen aber, welches ſich dieſer Vorausſetzungen als Stützpunkte bedient, um vermittelſt derſelben zu demjenigen zu gelangen, was uns weder unmittelbar durch den reinen Verſtand (der überhaupt nichts Concretes, Wirkliches, alſo noch weniger etwas Perſönliches gibt) noch durch die Erfahrung gegeben iſt — dieſes weder durch den reinen Verſtand noch durch die Erfahrung Gegebene iſt eben das abſolut Ueberſinnliche — das Vermögen alſo, das uns in den Stand ſetzt, von jenen beiden Vorausſetzungen aus zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu gelangen (eine Erkenntniß, die, wie ſich hieraus von ſelbſt ergibt, auf jeden Fall nur eine vermittelte ſeyn kann) iſt eine dritte Quelle der Erkenntniß überhaupt, und die unmittelbare Quelle der frei erzeugten Erkenntniſſe. Es iſt die ratio, die Vernunft, als das Vermögen zu ſchließen. Dieſes Vermögen zu ſchließen beſteht lediglich in der Anwendung der allgemeinen, mit dem Verſtand ſelbſt gegebenen Principien auf das in der Erfahrung vorliegende Zufällige,

Digitized by Google

wodurch wir auf ein Drittes geführt werden, das über die beiden erhaben, zugleich mit beiden etwas gemein haben muß, oder beide vereinigt, nämlich auf das schlechthin Allgemeine, das als solches zugleich ein Concretes ist, oder auf das absolut Concrete, das, eben darum weil es dieß ist, zugleich das schlechthin Allgemeine ist, auf Gott als die wahrhaft allgemeine Ursache, der doch zugleich als solche (als allgemeine Ursache) ein Persönliches und darum Besonderes ist; dieß nämlich glaubte die Metaphysik bloß durch die Vernunft, als Vermögen zu schließen, erreichen zu können. Indem ich die durch die Erfahrung gegebenen Erscheinungen in dem Begriffe Welt zusammenfasse, und diese selbst als das Zufällige (das auch nicht seyn könnte), obwohl Seyende bestimme, indem ich sodann auf dieses existirende Zufällige das allgemeine Verstandesgesetz anwende, daß nämlich alles das, was sich als bloße Wirkung, d. h. als ein auch nicht seyn Könnendes, verhält (denn dieß ist der eigentliche Begriff der Wirkung), nicht ohne eine Ursache, sondern nur durch eine bestimmte Ursache zur Existenz bestimmt seyn kann, so erhebe ich mich eben damit theils zum Begriff einer absoluten Ursache, durch welche die Welt, d. h. der Complex aller speciellen und bloß relativen Ursachen und Wirkungen, selbst zum Daseyn bestimmt ist, theils zur Einsicht in die Existenz dieser absoluten Ursache, welche zu erkennen als das letzte und höchste Ziel aller Metaphysik betrachtet wurde. — Im allgemeinen also beruht die ehemalige Metaphysik auf der Annahme, durch Anwendung der allgemeinen Begriffe und Grundsätze auf das in der Erfahrung Gegebene schließen zu können auf das was über aller Erfahrung ist. Man hat diese Metaphysik in neuerer Zeit geringschätzig die Verstandesmetaphsik genannt. Es wäre wohl zu wünschen, daß man von jeder Philosophie dasselbe sagen könne, nämlich daß überhaupt Verstand in ihr sey[1].

Nachdem nun aber die Grundlagen dieser Metaphysik erklärt sind, wird es keine Schwierigkeiten haben, begreiflich zu machen, auf welche Weise der Moment kommen mußte, wo es unmöglich war, bei dieser

[1] Man vergleiche die parallele Exposition über die Methode der alten Metaphysik in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 261. 262. D. H.

Digitized by Google

Metaphyſik ſtehen zu bleiben, und die Philoſophie genöthigt wurde ſich immer weiter von ihr zu entfernen. Es fällt nämlich gleich auf, daß jene Metaphyſik die Quellen, aus denen ſie ihr Wiſſen ſchöpft, Erfahrung, Verſtand und Vernunft, dieſe drei Vermögen ohne weitere Rechtfertigung annimmt und vorausſetzt. Nun kann es aber nicht fehlen, daß im Fortgang der Zeit dieſe Quellen ſelbſt Gegenſtände des Zweifels oder wenigſtens der Kritik werden; ſowie dieß geſchieht, muß ſich die Geſtalt der Philoſophie ändern. — Carteſius war der erſte, der einen entſchiedenen Zweifel gegen die äußere, ſinnliche Erfahrung ausſprach, und ſie eben damit als Princip der Erkenntniß aufhob, da ſie ſelbſt nun zum Gegenſtand wurde. Der Zweifel konnte ſich nicht darauf beziehen, daß wir uns die Außendinge nothwendig vorſtellen, ſondern die Frage war, ob wir nicht eben darin getäuſcht werden, etwa von einem Gott, der dieſe Vorſtellung der äußern Dinge bloß uns hervorbringt, ohne daß ſie außer uns exiſtiren, eine Meinung, welche Malebranche, behauptend, daß wir alle Dinge nur in Gott ſähen, und ſpäter der berühmte Berkeley ſogar ausſprachen. Hierin lag ſchon die Forderung, die Nothwendigkeit der Dinge ſelbſt darzuthun.

Zuerſt alſo wurde die Erfahrung als ſichere Quelle der Erkenntniß angegriffen und ſelbſt in Zweifel geſtellt.

Aber noch vor Carteſius hatte der berühmte Baco von Verulam im Gegentheil die Sinnenerfahrung als die einzig ächte urſprüngliche Quelle aller Erkenntniß geltend gemacht, und, ermüdet von den Syllogismen der Schulmetaphyſik, gegen dieſe ganze Art und Weiſe zu verfahren, das ganze Geſchlecht der allgemeinen Begriffe und der auf ſie gebauten Schlüſſe das allgemeinſte Mißtrauen erregt. Induktion, Combination, Analogie ſollten die Mittel ſeyn, erſt zu dem in allen Erſcheinungen Uebereinſtimmenden, Gleichen, Identiſchen, und ſo zuletzt ſelbſt über die einzelnen Erſcheinungen hinauszukommen, ſich zum Allgemeinen derſelben zu erheben. Dieſer Zurückführung der Wiſſenſchaft auf die unmittelbare Erfahrung als ausſchließliche Quelle hatte ſchon das Materielle menſchlicher Kenntniſſe Erweiterungen zu danken, gegen welche die mühſam und künſtlich auf ſyllogiſtiſchem Wege gewonnenen Sätze der

Digitized by Google

Metaphyſik gering und dürftig erſcheinen. Alles wandte ſich dieſer unmittelbaren Quelle von Erkenntniß zu, und von der, welche der Metaphyſik noch als eine beſondere und unabhängige gegolten hatte, vom reinen Verſtande ab, bis durch John Locke, ſpäter durch David Hume jene zweite Quelle, der intellectus purus, ſeine von der Erfahrung unabhängige Auktorität und Bedeutung völlig verlor, indem Locke bekanntlich jene allgemeinen Begriffe und Grundſätze mit Hülfe der auf Erfahrung ſich beziehenden Reflexion am Ende ſelbſt nur aus Erfahrung geſchöpft, eigentlich alſo nur noch ſubjektiv mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet ſeyn ließ. Sowie aber die Macht und das von aller Erfahrung unabhängige Anſehen dieſer aprioriſchen Begriffe und Grundſätze gebrochen war, war auch der Nerv der eigentlichen Metaphyſik durchſchnitten. Leibniz fühlte dieß wohl, und von nun an wurde eben darum die Frage, ob es von der Erfahrung unabhängige, uns angeborne Begriffe gebe, zu einer Hauptfrage für die Philoſophie. Das Hauptwerk Leibnizens gegen Locke war ſein Essai sur l'entendement humain, der aber ſo wenig als andere Bemühungen von Leibniz außer Deutſchland den ſich überall Bahn brechenden Empirismus aufhielt. — Von nun an alſo gab es für die Metaphyſik nicht mehr zwei differente Grundlagen, ſondern nur noch eine homogene — die Erfahrung; denn auch die früher für nothwendig und dem Verſtande a priori einwohnend erachteten Begriffe und Geſetze waren nur noch Reſultate einer entweder durch beſtändige Wiederholung zur Gewohnheit gewordenen oder einer durch Reflexion geſteigerten Erfahrung. Aus bloß Homogenem aber läßt ſich nichts mehr ſchließen, a und a gewähren keine Möglichkeit eines Syllogismus; was zuvor für an ſich, nämlich unabhängig von aller Erfahrung, allgemein gegolten hatte, verlor dieſen Charakter, und wurde ſelbſt zu einem Beſonderen, Particularen, oder von bloß zweifelhafter Allgemeinheit. Aber ſchon der logiſche Grundſatz: ex puris particularibus nihil sequitur, zeigt, daß auf dieſe Weiſe keine ſyllogiſtiſche Philoſophie mehr möglich war. So war alſo die ehemalige Metaphyſik, die ſchon längere Zeit nur noch eine conventionelle Geltung gehabt hatte (ſie beſtand in den Schulen

Digitized by Google

eigentlich bloß noch vermöge eines ſtillſchweigenden Uebereinkommens), im Grunde ſchon vor Kant geſtürzt, und das eigne Geſchäft Kants war nur, ihr vollends einen gleichſam formell und durch alle Inſtanzen kunſtgerecht geführten Proceß zu machen. Wenn man den ſeit dieſem Sturze der alten Metaphyſik eingetretenen Wechſel der Syſteme, die Unruhe, die damit in alle Wiſſenſchaften, beſonders auch in das akademiſche Studium gebracht worden, allein im Auge hätte, ſo könnte man bedauern, daß jener Zuſtand von Abgeſchloſſenheit, in dem ſich früher die Philoſophie befand, aufgehoben worden; allein es gab kein Mittel ihn zu erhalten, wenn man nicht den menſchlichen Geiſt ſelbſt zu einem abſoluten Stillſtand bringen wollte. In die Länge konnte dieſer ſich mit jener philoſophiſchen Erkenntnißweiſe ſchon darum nicht begnügen, weil die ſo erzeugte Erkenntniß immer eine bloß künſtliche, weil der Zuſammenhang, den ſie erreichte, nur ein Zuſammenhang in unſern Gedanken, aber nicht in der Sache ſelbſt war. Auf dem Wege jenes bloß ſyllogiſtiſchen Wiſſens wurde überhaupt nur erreicht, daß der Satz, der einen gewiſſen Inhalt ausſprach, nicht aber daß dieſer Inhalt ſelbſt als ein nothwendiger eingeſehen war. Es ließ ſich wohl aus dem Grundſatz der Subſtantialität der Schluß ziehen, daß den Erſcheinungen und Bewegungen unſeres Innern eine Subſtanz zu Grunde liege, die man Seele nennt (überhaupt wurden die Gegenſtände ſelbſt aus der Erfahrung oder dem gemeinen Glauben aufgenommen, wie z. B. eben der Begriff der menſchlichen Seele; die Gegenſtände waren gegebene, und es kam bloß darauf an zu ihnen die rechten Prädicate zu finden); das Wiſſen in Anſehung der menſchlichen Seele beſtand bloß darin, daß man ſie als Subſtanz betrachtete, die alsdann ferner durch neue Schlüſſe als ein unkörperliches, immaterielles und eben darum auch unauflösliches oder unzerſtörliches Weſen beſtimmt werden ſollte. So weit konnte man glauben im Beſitz der allgemeinen Wahrheit zu ſeyn: es gibt immaterielle, unkörperliche Weſen = Seelen, welche unzerſtörlich ſind; aber auf die Frage, warum gibt es ſolche Weſen, fand ſich keine Antwort; die Nothwendigkeit der Exiſtenz ſolcher Weſen war nicht eingeſehen. Der große Umſchwung der ſpäteren Zeit beſtand

Digitized by Google

eben darin, daß man nicht mehr nur auf die Prädicate ging, daß man der Gegenſtände ſelbſt ſich zu verſichern verlangte. Noch jetzt kommen manche in der Meinung zur Philoſophie, es ſey bei ihr um gewiſſe Sätze oder Ausſagen zu thun, die man gleichſam als eine Beute davontragen könne. Aber ſo iſt es nicht mehr. Die gegenwärtige Philoſophie beſteht in einer Ableitung der Gegenſtände ſelbſt, die in der frühern Metaphyſik aus der bloßen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewußtſeyn ganz einfach vorausgeſetzt wurden. Dieſer Inhalt blieb darum der Vernunft immer nur ein äußerlicher. Selbſt das Seyn zugegeben, war die Natur, das Weſen des Gegenſtandes der Vernunft unbegreiflich, ſo daß man an dem Seyn nichts hatte. Man konnte etwa glauben, es ſey der Satz bewieſen: Nothwendig iſt es wegen der offenbar zweckmäßigen Einrichtung der Welt, ihr einen intelligenten und freien Urheber vorauszuſetzen; aber die Natur, das Weſen dieſes intelligenten Welturhebers war damit nicht eingeſehen, auch er blieb der Philoſophie ein bloß Aeußerliches, der Zuſammenhang zwiſchen ihm und der Welt war ein bloß nomineller (bei dem im Grunde nichts gedacht wurde), kein reeller, und mit dem eine wirkliche Einſicht verbunden geweſen wäre. Denn wenn ich nicht einſehe, auf welche Weiſe ein außer der Welt zu denkendes, ein über ſie erhabenes Weſen eine von ihm verſchiedene und außer ihm geſetzte Welt hervorbringen könne, ſo kann dieſe Vorausſetzung vielleicht einen Glauben bei mir finden und von Einfluß auf das Leben ſeyn, aber meine Einſicht hat nichts gewonnen als bloße Worte ohne Verſtand. Denn ſelbſt von dem Menſchen würde uns die Einſicht, daß er ein des freien Wollens und Handelns fähiges Weſen ſey, keinen wirklichen Begriff geben, wenn mit dieſem Gedanken nicht in unſerer Vorſtellung zugleich eine Kenntniß der Mittel und Werkzeuge ſeines freien Handelns, eine Kenntniß der phyſiſchen Möglichkeit ſeines Handelns verknüpft wäre. Dieſe Art des Wiſſens mußte aber früher oder ſpäter dem menſchlichen Geiſt ungenügend erſcheinen, entweder mußte er alle Metaphyſik, d. h. alle Erkenntniß des außer und über der Erfahrung Liegenden, aufgeben, oder er mußte einen andern Weg ſuchen zu derſelben zu gelangen.

Digitized by

Die Brücke, über welche die Metaphyſik aus der Sinnenwelt in das Ueberſinnliche zu gelangen dachte, waren die allgemeinen rationellen Grundſätze, vornämlich der Grundſatz der Cauſalität. Waren dieſe als allgemein und abſolut gültige hinweggenommen, ſo fehlte es an jener Brücke. Aber eben damit war der Metaphyſik ihre höchſte und letzte Richtung genommen. Kann ſie über die bloße Sinnenwelt nicht hinauskommen, ſo fällt das hinweg, was ihr allein Werth und Bedeutung gibt. Es mußte daher beſonders der Angriff David Humes (deſſen Schriften mehr als einmal ins Deutſche überſetzt wurden) in Kant den Geiſt der alten Metaphyſik wieder ebenſo aufrufen, wie in Leibniz ihn Locke erweckt hatte. Nicht weniger indeß lag es im Intereſſe der Erfahrung und Erfahrungswiſſenſchaften, daß der Charakter von der Erfahrung unabhängiger, ja dieſe ſelbſt erſt bedingender Geltung den allgemeinen Verſtandesgeſetzen, insbeſondere dem Geſetze der Urſache und Wirkung, erhalten werde. Denn wenn die allgemeinen Verſtandesgeſetze, auf denen aller Zuſammenhang in der Erfahrung und alle Möglichkeit einer Erfahrungswiſſenſchaft beruht, bloß die Folgen einer zufälligen Angewöhnung ſind, ſo iſt es auch mit jeder Erfahrungswiſſenſchaft zu Ende. In der That war dieß auch der bewegende Hauptgedanke in Kant; er wollte wenigſtens Erfahrungswiſſenſchaft retten, da er ſich nicht verbergen konnte, daß, wenn auch auf Gegenſtände der Erfahrung und alſo innerhalb der Welt der Erfahrung jene Grundſätze mit größter Sicherheit angewendet werden, die ſyllogiſtiſche Anwendung derſelben auf außerhalb aller Erfahrung liegende Gegenſtände nur einen höchſt unſicheren und gebrechlichen Zuſammenhang gewähre. Wird doch ſelbſt in Bezug auf Gegenſtände, die nicht ihrer Natur nach, ſondern nur zufällig und vorjetzt noch außer unſerer unmittelbaren Erfahrung liegen, die Unſicherheit ſolcher Schlüſſe empfunden. So glaubte man vor Entdeckung des Uranus Urſache zu haben auf die Exiſtenz eines Planeten außer Saturn zu ſchließen, ſpäterhin auf Exiſtenz eines Planeten zwiſchen Mars und Jupiter, wegen des zu großen Zwiſchenraums zwiſchen beiden. Aber ſo ſehr man ſich beſonders im letzten Falle auf eine arithmetiſche Progreſſion ſtützen zu können glaubte, die man in der gegen-

Digitized by Google

ſeitigen Entfernung der Planeten voneinander gefunden haben wollte: ſo froh war man gleichwohl, als die Erfahrung zwar nicht einen Planeten, ſondern, die Forderung der Wiſſenſchaft gleichſam übertreffend, vier Planeten in jenem Raum wirklich zeigte, freilich vier, die nun als Aequivalent eines einzigen betrachtet werden mußten. Um ſo weniger konnte man ſich dieß bei Gegenſtänden außer der Erfahrung verhehlen, und ſchon hiedurch begreift es ſich, wenn Kant die von allem Sinneneindruck unabhängige Autorität der allgemeinen Verſtandesgeſetze zwar für den Kreis der Erfahrung, aber auch nur für dieſen vertheidigte, wovon denn freilich die Metaphyſik im bisherigen Umfange, inwiefern ſie nämlich auch Gegenſtände in Anſpruch nahm, die über aller Erfahrung lagen, keinen Vortheil hatte, während Kant allerdings die Möglichkeit einer eigentlichen Erfahrung, einer objektiven Erkenntniß der ſinnlichen Dinge a priori gezeigt zu haben glaubte.

Was nun übrigens Kant weiter betrifft, ſo haben wir ihn von zwei Seiten zu betrachten, erſtens in ſeiner Stellung gegen die frühere Metaphyſik und zweitens in ſeiner Stellung gegen die Philoſophie überhaupt; inwiefern nämlich ſeine Kritik nicht auf das Materielle der frühern Philoſophie, ſondern vorzugsweiſe auf die Grundlage der ehemaligen Metaphyſik ſich bezog. Dieß konnte nicht geſchehen, ohne daß er zugleich ſelbſt eine Theorie der menſchlichen Erkenntniß aufſtellte, durch die er denn der Urheber einer ganz neuen Wendung der Philoſophie geworden iſt.

Was alſo Kants kritiſche Stellung betrifft, ſo hatte er ſich dieſe allerdings zunächſt gegen die unmittelbar vorausgegangene Leibniz-Wolffiſche Philoſophie gegeben, er ſelbſt war bei dieſer Philoſophie hergekommen, in dieſer Hinſicht konnte ſeine Kritik von keiner allgemeinen Wirkung ſeyn, inſofern ſich nämlich jene Art von Philoſophie niemals allgemeine Geltung erworben hatte, und wenigſtens nicht für die gelten konnte, mit welcher die Exiſtenz der Metaphyſik ſtehe oder falle. Dagegen nun, inwiefern ſie ſich auf das letzte Reſultat aller Metaphyſik bezog, auf dasjenige, um deſſen willen es eigentlich allein eine Metaphyſik gab, ſo weit war Kants Kritik entſcheidend für die ganze Zukunft

Digitized by Google

der Metaphyſik. Bekanntlich baute ſich die ehemalige Metaphyſik aus vier verſchiedenen Wiſſenſchaften auf. Die erſte war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß ſie die erſten und allgemeinſten Beſtimmungen des Seyenden, alle diejenigen Begriffe enthalten ſollte, die ſich vom höchſten Begriff des Seyenden überhaupt (des Ens) ableiten laſſen; in der durch Kant eingeführten Sprache war ſie die Wiſſenſchaft der allgemeinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien. Der Ontologie folgte die rationale Kosmologie und Pſychologie; aber die Krone dieſer verſchiedenen Wiſſenſchaften war die ſogenannte natürliche oder rationale Theologie, die freilich den Begriff Gottes einfach aus der Erfahrung oder Ueberlieferung aufnahm, dagegen ſich zur Hauptaufgabe ſetzte, die Exiſtenz Gottes zu beweiſen. Man kann nicht behaupten, daß Kant in ſeiner Kritik der ſogenannten Beweiſe für die Exiſtenz Gottes durchaus das Richtige getroffen, namentlich in dem ſogenannten ontologiſchen Argument (von dem in der Folge ausführlich die Rede ſeyn wird) hat er meines Erachtens den eigentlichen Fehler des Schluſſes nicht einmal entdeckt, und überhaupt iſt in Kants Kritik der rationalen Theologie das poſitive Reſultat derſelben wichtiger als das negative. Das poſitive war, daß Gott nicht der zufällige, ſondern der nothwendige Inhalt der letzten, höchſten Vernunftidee ſey. Dieß war keine Behauptung wenigſtens der zunächſt vorausgegangenen Metaphyſik oder überhaupt der Metaphyſik, wenn wir nicht etwa auf Platon und Ariſtoteles zurückgehen, welchem letzteren Gott ebenfalls das nothwendige Ende war. Der ſpäteren Metaphyſik war im Grunde der Begriff Gottes ebenſo zufällig wie alle anderen. Dem poſitiven ſchloß ſich nun aber das negative Reſultat an, daß die Vernunft das wirkliche Seyn Gottes nicht zu erkennen vermöge, Gott eben bloß höchſte Idee, eben darum auch immer nur Ende bleiben müſſe, das nie zum Anfang, alſo zum Princip einer Wiſſenſchaft werden könne, oder, wie er ſich ausdrückt, daß dieſe Idee ſtets nur von regulativem, nie von conſtitutivem Gebrauche ſey, d. h. daß die Vernunft zwar nothwendig nach ihm hinſtrebt, alles in dieſe höchſte Idee fortzuführen ſucht — dieß liegt eben im Begriffe eines regulativen Princips —, aber daß ſie mit dieſer

Digitized by Google

Idee ſelbſt nichts anfangen kann, dieſe Idee nie zum Anfang irgend eines Wiſſens machen kann. Theoretiſch war mit dieſem negativen Reſultat im Grunde alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann ſich nur auf den wirklichen Gott, und zwar auf dieſen nur als Herrn der Wirklichkeit beziehen; denn ein Weſen, das dieſes nicht iſt, kann nie Gegenſtand einer Religion, und nicht einmal eines Aberglaubens werden. Dieß konnte aber nach dem negativen Reſultat der Kantſchen Kritik nie der Fall ſeyn: denn war Gott als Herr der Wirklichkeit erkennbar, ſo gab es eine Wiſſenſchaft, für die er Princip war, in der die Wirklichkeit von ihm abgeleitet werden konnte; aber dieß leugnete Kant. — Noch weniger blieb ein mögliches Verhältniß der natürlichen Theologie zur geoffenbarten Religion übrig. Die geoffenbarte Religion ſetzt den ſich offenbarenden, alſo den wirkenden und wirklichen Gott voraus. Von dem als exiſtirend bewieſenen Gott, den die alte Metaphyſik zu haben glaubte, war ein Uebergang zu dem ſich offenbarenden möglich; von dem Gott, der nur die höchſte Vernunftidee iſt, könnte nur in einem höchſt uneigentlichen Sinne geſagt werden, daß er dem Bewußtſeyn ſich offenbare, in einem ganz andern, als in welchem der Offenbarungsgläubige von Offenbarung ſpricht.

Indem nun aber Kant die alte Metaphyſik zerſtörte, wurde er zugleich Urheber einer ganz neuen Wiſſenſchaft, da er unter dem beſcheidenen Namen einer Kritik der reinen Vernunft eine vollſtändige und erſchöpfende Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens aufgeſtellt zu haben behauptete.

Kant in ſeiner Theorie der Erkenntniß (welche indeß die verſchiedenen Vermögen nur aus der Erfahrung, im Grunde als zufällige aufnimmt) fängt von der Sinnlichkeit an, die, wie er ſagt, den urſprünglichen Stoff aller unſerer Vorſtellungen liefert, welche ſich nämlich entweder auf Dinge außer uns, oder auf Vorgänge in uns, in unſerem eignen Bewußtſeyn beziehen. Jene nehmen wir durch die äußeren, dieſe durch den inneren Sinn wahr. Aber an dieſen ſinnlichen Vorſtellungen entdecken ſich zwei Formen, welche als Bedingungen aller ſinnlichen Anſchauung nicht erſt aus dieſer geſchöpft ſeyn können; alſo einer

Digitized by Google

urſprünglichen Einrichtung unſeres Erkenntnißvermögens zufolge in uns a priori, der wirklichen Anſchauung voraus, gleichſam präformirt ſeyn müſſen, obgleich ſie erſt bei der wirklichen Anſchauung zur Anwendung kommen. Dieſe zwei Formen ſind für den äußeren Sinn der Raum, für den inneren die Zeit. Alles Aeußere ſchauen wir in dem Raum, alles was in uns ſelbſt vorgeht, alſo z. B. die Vorſtellung der äußeren Gegenſtände ſelbſt, in der Zeit an.

Von der Sinnlichkeit geht Kant zu jener zweiten Quelle der Erkenntniß, dem Verſtande über, der ſich zur Sinnlichkeit verhält wie Spontaneität zur Receptivität. Durch die erſte (ſo drückt er ſich aus) wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch den zweiten wird er gedacht, und zwar nach Begriffen, die ſich a priori auf die Gegenſtände beziehen, die wir nicht aus den Gegenſtänden ſelbſt erſt geſchöpft haben, wobei ſich jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken läßt, daß uns durch die bloße Receptivität unmöglich ſchon der Gegenſtand gegeben ſeyn kann. Denn ſo allgemein und unbeſtimmt wir auch den Begriff Gegenſtand denken mögen, ſo ſind in dieſem bereits Verſtandesbeſtimmungen anzutreffen, doch wenigſtens die, daß er ein Seyendes, ein Wirkliches iſt; dieſen Begriff zählt aber Kant ſelbſt erſt unter den Kategorien auf; was als Gegenſtand erſcheinen ſoll, kann daher nichts allein durch die Receptivität Gegebenes ſeyn, der Gegenſtand als ſolcher ſetzt nach Kants eigner Theorie ſchon eine Anwendung der Kategorien, wenigſtens der allgemeinſten, des Seyenden, voraus. Was nun alſo durch die Sinnlichkeit gegeben iſt, kann noch nicht der Gegenſtand, ſondern der bloße Sinneneindruck ſeyn. Allerdings iſt der Uebergang von der Senſation, dem Sinneneindruck, zu der Vorſtellung eines Gegenſtandes in unſerem Bewußtſeyn ein ſo ſchneller, unmittelbarer, daß man glauben könnte, die letzte ſey mit dem erſten, dem Sinneneindruck, ſchon gegeben. Aber daß dieß nicht der Fall iſt, zeigt ſich, wo ich den Gegenſtand nicht näher, ſondern nur als Gegenſtand überhaupt beſtimme. Wenn ich im Dunkeln auf etwas ſtoße, ſage ich: hier iſt etwas, d. h. ein Seyendes, ein Gegenſtand überhaupt. Ein Seyendes überhaupt kann aber doch nun und nimmermehr durch die Senſation gegeben ſeyn, dieß iſt ein

Digitized by Google

offenbarer Begriff, und kann nur im Verſtande gedacht werden. Wenn daher Kant den Gegenſtand ſchon durch die Senſation oder Receptivität gegeben ſeyn läßt, ſo iſt dieß wenigſtens ein ungenauer Ausdruck. Denn übrigens erkennt Kant auf das beſtimmteſte, daß der Sinneneindruck zur Vorſtellung und zu objektiver Erkenntniß erſt durch diejenigen Begriffe erhoben werde, welche er als unabhängig von dem Sinneneindrucke, a priori, zufolge der bloßen Natur unſeres Erkenntnißvermögens in uns vorhanden annimmt. Ich ſage nichts über die Art, wie ſich Kant dieſe Begriffe verſchafft, nichts darüber, wie er ſich einer vollſtändigen Aufzählung derſelben verſichert zu haben glaubt. Die Kantſche Tafel der zwölf Kategorien behauptete zehn bis zwanzig Jahre lang in der deutſchen Philoſophie ein Anſehen, kaum geringer als die Tafeln der zehn Gebote, und jedermann glaubte nach dieſer Tafel alles abhandeln zu müſſen; indeß möchte ſie bei näherer Betrachtung einer bedeutenden Reduktion unterliegen. Allein dieß würde Gegenſtand einer ſpeciellen Beurtheilung der Kantſchen Lehre ſeyn, welche hier nicht nach ihrem beſonderen Inhalte, ſondern nach ihrer allgemeinen Bedeutung zur Sprache kömmt.

Inwiefern nun Kant den allgemeinen Verſtandesbegriffen eine von der wirklichen Erkenntniß unabhängige, dieſer vorausgehende Wurzel ſchon im Erkenntnißvermögen anweiſt, hat er damit allerdings den bloß apoſterioriſchen Urſprung dieſer Begriffe, den Locke, Hume und die ganze ſenſualiſtiſche Schule, die aus dieſen beiden hervorgegangen waren, ihnen zuſchrieb, beſeitigt; aber nicht ohne daß er ſie zugleich zu bloß ſubjektiven Formen des Erkenntnißvermögens herabſetzte, denen zwar in den Objekten, ſofern ſie Gegenſtände unſerer Erfahrung ſind, nicht aber in den Gegenſtänden an ſich, und unabhängig von der Erfahrung, etwas entſpricht. Aber wenn wir nothwendige, dem Erkenntnißvermögen vorausinwohnende Begriffe annehmen, durch deren Anwendung ſich uns der bloße Sinneneindruck zu wirklicher Erfahrung, zu objektiver Erkenntniß erhebt, ſo ſind die Dinge, welche in der wirklichen Erfahrung vorkommen, dieſer Theorie aus zwei Elementen zuſammengeſetzt; wir müſſen an jedem Ding die Beſtimmungen des Erkenntniß-

Digitized by Google

vermögens unterſcheiden: die allgemeinſte iſt wohl die, daß es eben ein Ding, ein Gegenſtand, d. h. überhaupt ein Seyendes, ein Wirkliches iſt (das muß es ſchon unabhängig von den Kategorien ſeyn); eine nähere iſt, daß es im Raum und in der Zeit ſey (auch dieſe Beſtimmung ſchreibt ſich nach Kant zwar nicht von dem Verſtande, aber doch von dem Erkenntnißvermögen her), und dann ferner, daß der Gegenſtand Subſtanz oder Accidens, Urſache oder Wirkung iſt — alſo an jedem von uns erkannten Dinge iſt 1) das was zu ihm das Erkenntnißvermögen beigetragen, 2) das was in ihm unabhängig vom Erkenntnißvermögen übrig bleibt. Dieſes aber iſt das Unbekannte, gleich dem mathematiſchen x, wie Kant ſelbſt es nennt, das im Eindruck gegenwärtig iſt, von dem wir ſogar dieſen Eindruck, wollend oder nicht, herleiten müſſen, das wir nicht elimíniren können. Wie könnte aber dieſes, das wir doch nothwendig in Cauſalverbindung mit dem Eindruck denken, dieſes x, ein allen Kategorien Vorausgehendes, durch Kategorien Unbeſtimmbares ſeyn, da wir es, wollend oder nicht, als Seyendes, Wirkliches, und demnach unter einer Kategorie denken müſſen, da wir für daſſelbe ſogar keinen andern Begriff haben als eben den des Exiſtirenden; dieſes wenigſtens bleibt, wenn wir auch alle anderen Beſtimmungen hinwegnehmen: ein Exiſtirendes muß es doch wenigſtens ſeyn. Wie könnte es aller Beſtimmungen ledig ſeyn, dieſes, auf welches wir, wollend oder nicht, den Begriff der Urſache anwenden? Hier iſt alſo ein offenbarer Widerſpruch; denn einerſeits ſoll jenes Unbekannte, x, der Anwendung der Kategorien vorausgehen (es muß dieß, weil es erſt deren Anwendung auf den Sinneneindruck vermittelt oder veranlaßt), andererſeits können wir doch nicht umhin, dieſem Unbekannten ein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen zu geben, es z. B. als Urſache des Sinneneindrucks zu beſtimmen. Wir müſſen die Kategorien des Seyenden, der Urſache u. ſ. w. auf das anwenden, was der Vorausſetzung nach außer allen Kategorien iſt, was Kant ſelbſt das Ding an ſich nennt, d. h. als das Ding vor und außer dem Erkenntnißvermögen bezeichnet.

Sie ſehen: es iſt mit dieſer Theorie ſchlechterdings nicht durchzukommen; man braucht nicht einmal die Frage aufzuwerfen, wie jenes

Ding, das an ſich nicht im Raum und nicht in der Zeit und durch keine Kategorien beſtimmbar iſt, wie dieſes gleichwohl hintennach in unſerem Vorſtellungsvermögen den Formen deſſelben ſich füge, die Beſtimmungen unſeres Erkenntnißvermögens annehme, die bloß in unſerem Subjekte ihren Grund haben. Die Hauptfrage bleibt immer: was iſt es ſelbſt dieſes Ding an ſich? Erſt wenn ich dieſes erkannt hätte, würde ich glauben, das eigentlich Wiſſenswerthe zu wiſſen. Dieſes Ding an ſich war alſo der Punkt des Anſtoßes, über welchen die Kantſche Kritik der reinen Vernunft nicht hinwegkommen konnte, und an dem ſie als ſelbſtändige Wiſſenſchaft ſcheitern mußte. Man drängte ſie gleich anfangs, entweder dieſes Ding an ſich auch noch wegzuwerfen, d. h. ſich als vollkommenen Idealismus zu erklären, der die ganze Welt in eine Welt der bloßen nothwendigen Vorſtellung verwandle, oder zu bekennen, daß hier das Denken ausgehe, daß dieſe verſchiedenen Elemente ſich ſchlechterdings nicht zuſammen denken laſſen. Kant ſelbſt ſchien ſchwankend; es finden ſich einzelne Aeußerungen, die ſich nur mit einem vollkommenen Idealismus vereinigen laſſen (ich verweiſe Sie deßhalb auf eine Zuſammenſtellung, die Sie in Jacobis David Hume oder ein Geſpräch über Idealismus und Realismus finden); aber freilich widerſprechen dieſen Aeußerungen andere, durch welche das Ding an ſich feſtgehalten war; ja Kant hat der zweiten Ausgabe ſeiner Kritik ſogar eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus eingeſchaltet. Kant iſt alſo bei dieſem Widerſpruch als einem für ihn unüberwindlichen ſtehen geblieben. Klar iſt aber, daß die wiſſenſchaftliche Entwicklung nicht ebenſo bei dieſer Theorie ſtehen bleiben konnte. Kant behauptet, daß es eine Erkenntniß der Dinge a priori gebe, aber von dieſer Erkenntniß a priori nimmt er gerade die Hauptſache, nämlich das Exiſtirende ſelbſt, das An ſich, das Weſen der Dinge aus, das was eigentlich in ihnen Iſt; denn das was in den Dingen erſcheint, vermöge der angeblichen Beſtimmungen unſeres Erkenntnißvermögens, iſt nicht eigentlich in ihnen — was iſt aber dasjenige, was zuletzt auch unabhängig von den Beſtimmungen unſeres Erkenntnißvermögens in ihnen iſt? Hierauf hat Kant keine Antwort. Der unvermeidlich nächſte Schritt war daher die

Einſicht, daß, wenn es eine Erkenntniß der Dinge a priori überhaupt gebe, auch das Exiſtirende ſelbſt ſich a priori einſehen laſſe, daß Materie und Form der Dinge miteinander und von derſelben Quelle ſich ableiten müſſen. Dieſer Gedanke kam in Fichte zur Wirkung, deſſen großes, unvergeßliches Verdienſt immer dieſes bleiben wird, zuerſt die Idee einer vollkommen aprioriſchen Wiſſenſchaft in ſeinem Geiſte erfaßt zu haben. Hat er dieſe in der Wirklichkeit auch nicht ausgeführt, ſo iſt der Philoſophie doch ein großes Vermächtniß von ihm geblieben, nämlich der Begriff abſoluter, nichts vorausſetzender Philoſophie, in der nämlich nichts als anderswoher gegeben angenommen, ſondern alles von Einem allgemeinen Prius, dem einzigen unmittelbar zu Setzenden, in verſtandesmäßiger Folge abgeleitet ſeyn ſoll [1]. Kant, indem er zum einzigen Inhalt der Philoſophie die Kritik des Erkenntnißvermögens machte, hatte dadurch der Philoſophie überhaupt die Richtung auf das Subjekt gegeben. Fichte fand dieſes Eine allgemeine Prius, wie es dieſer Richtung zufolge ganz natürlich war, in dem Ich, und zwar in dem Ich des menſchlichen Bewußtſeyns; ſein Syſtem war vollkommener Idealismus, ein Syſtem, für welches die ganze ſogenannte objektive Welt kein wirkliches objektives Beſtehen hat, ſondern nur in den nothwendigen Vorſtellungen des Ich da iſt. Mit dem transſcendentalen, d. h. überempiriſchen Actus, deſſen Ausdruck das Ich bin iſt, dem Selbſtbewußtſeyn, iſt für jeden Menſchen ein ganzes Syſtem von Exiſtenzen geſetzt. Die Quelle, der erſte Grund aller Exiſtenz, iſt im Ich, oder eigentlich im Ich bin, dieſem zeitloſen Akt, durch den ein jedes Vernunftweſen zum Bewußtſeyn kommt, mit dieſem zeitloſen Akte iſt wie mit Einem Schlage für dieſes Individuum das ganze Syſtem äußerer Exiſtenzen geſetzt. Alſo im Grunde nur das menſchliche Geſchlecht iſt da, wie Fichte ſich in einer ſeiner ſpäteren populären Schriften ausdrückte, alles andere iſt nur da in den nothwendigen Vorſtellungen des Ich.

Es hätte nun freilich gegolten, aus der Natur des Ichs ein ſolches Syſtem nothwendiger Vorſtellungen abzuleiten, das der objektiven, in

[1] Vrgl. hiezu die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 369. D. H.

Digitized by Google

der Erfahrung daſeyenden Welt entſprach. Fichte hielt ſich deſſen entbunden, die ſubjektive oder individuelle Energie, mit welcher er behauptete „Alles iſt nur durch das Ich, und für das Ich", und die Widerſprüche, in die ſich Kant mit dem Ding an ſich verwickelte, ſchienen ihm hinreichend zur Begründung. Insbeſondere iſt ihm die Natur nicht ein ſelbſt-, ſondern nur ein am Ich, als deſſen Schranke, Daſeyendes. Fiele das Ich hinweg, ſo hätte ſie gar keinen Sinn; ſie iſt nur um das Ich einzuſchränken, nicht in ſich ſelbſt auch ein Ichartiges und inſofern ebenfalls Subſtantiales, ſondern eben reines Nicht-Ich, eigentlich ein ſelbſt Nichtſeyendes, das im Urakt des ſich-ſelbſt-Setzens das Ich auf eine unbegreifliche Weiſe ſich entgegenſetzt, nur damit es etwas habe, wogegen es anſtrebe, was es immer mehr aufhebe, wogegen es ſich oder ſein Bewußtſeyn immer mehr erweitern könne. Fichte kommt daher auf die Natur erſt in der praktiſchen Philoſophie, namentlich im Naturrecht zu ſprechen; wo er genöthigt iſt, mehrere Iche in Wechſelwirkung zu denken, deducirt er, daß jedes Vernunftweſen ſich ſelbſt und die anderen Vernunftweſen mit einem Körper ſetzen oder anſchauen müſſe, von dem er dann ferner weiß, daß er aus einer zähen und einer modificabeln Materie beſtehen müſſe; hier werden unter anderm auch als Bedingungen der Coexiſtenz vernünftiger Weſen, und ſo mittelbar des individuellen Selbſtbewußtſeyns, zwei Mittel oder Medien deducirt, durch welche die Vernunftweſen untereinander verkehren, ein Medium, das vermittelt, daß ſie ſich hören und vernünftige Geſpräche miteinander führen können, die Luft, ein anderes, daß ſie ſich während des Sprechens zugleich ſehen, das Licht: eine andere Bedeutung weiß er dieſen großen Natur-Elementen nicht anzuweiſen. Es iſt leicht einzuſehen, daß eine philoſophiſche Natur-Wiſſenſchaft, wenn er überhaupt an eine ſolche dachte, für ihn höchſtens eine teleologiſche Deduktion der Natur ſeyn konnte, in denen er die ganze Natur, alle Beſtimmungen derſelben nur deducirte als Bedingungen des Selbſtbewußtſeyns der vernünftigen Individuen[1]; nur auf dieſe Weiſe iſt es ihm gelungen, die Natur an das Selbſtbewußtſeyn, und zwar als Vorausſetzung

[1] Man vrgl. was Schelling ſelbſt an Fichte ſchreibt. Briefwechſel, S. 105. D. H.

Digitized by Google

deſſelben anzuknüpfen, aber ohne daß übrigens zwiſchen der Natur als Vorausſetzung und dem Selbſtbewußtſeyn als Ziel oder Zweck irgend ein reeller Zuſammenhang, eine andere Verbindung als durch die nothwendige Vorſtellung ſtattfindet; er hätte im Grunde immer nur bewieſen, daß das Ich ſolche Welt mit ſolchen Beſtimmungen und Abſtufungen ſich vorſtellen müſſe. Wer Fichte in der ganzen Energie ſeines Geiſtes kennen lernen will, muß an ſein Hauptwerk: die Grundlage der Wiſſenſchaftslehre verwieſen werden (Wiſſenſchaftslehre war ihm Philoſophie, und ſo Philoſophie eigentlich auch Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, eine Beſtimmung, deren Wichtigkeit ſich in der Folge uns zeigen wird). Freilich wird ſelbſt einer, der ſich mit dem Studium der letzten Entwicklungen der Philoſophie ausdrücklich beſchäftigt, nicht ohne Ueberwindung heutzutage noch ſich durch den Gang dieſes Werkes hindurchfinden, obgleich es dieſem Gange ſeiner Zeit nicht an Bewunderern fehlte, die darin ein non plus ultra der dialektiſchen Kunſt, ein nicht zu übertreffendes Meiſterſtück ſehen wollten, wie es ſpäter bei einer andern, übrigens bei weitem weniger ächt genialen und viel mechaniſcheren Philoſophie geſchah; denn ein anſehnlicher Theil Deutſchlands hat ſich in ein ſolches pedantiſches Weſen hineingearbeitet, daß er, um ein Gleichniß von J. Möſer zu brauchen, nicht das Mehl verlangt, ſondern mit dem bloßen Klappern des Mühlwerks ſich begnügt und ſeine Freude hat. In ſpäteren Schriften, z. B. den hier in Berlin unter dem Titel: Anweiſung zum ſeligen Leben, gehaltenen Vorleſungen — eine Schrift, nach der, weil ſie verſtändlicher iſt, vielleicht manche greifen dürften —, aber ſchon in den nächſten Erörterungen, welche der 1794—95 erſchienenen Grundlage der Wiſſenſchaftslehre folgten, arbeitete Fichte ſeine Vorſtellungen immer mehr ins Populäre hinüber, wie er denn eine Schrift unter dem Titel: Sonnenklarer Bericht oder Verſuch das Publikum zum Verſtändniß der Wiſſenſchaftslehre zu zwingen, erſcheinen ließ. Hier wurde die Sache freilich verſtändlich genug, aber in gleichem Verhältniß denen, die zuvor etwas Höheres in der Wiſſenſchaftslehre erkannt hatten, ungenießbar. In noch ſpäteren Schriften ſuchte er gewiſſe ihm anfänglich fremde Ideen mit ſeinen urſprünglichen in Verbindung zu

ſetzen. Aber wie war es möglich, mit dem abſoluten göttlichen Seyn, von dem er jetzt lehrte, es ſey das einzige Reale, noch jenen Idealismus in Verbindung zu bringen, deſſen Grundlage vielmehr geweſen war, eines jeden Ich ſey die einzige Subſtanz? Fichte hätte in der That beſſer gethan, rein Er ſelbſt zu bleiben, da mit jenem Synkretismus ſeine Philoſophie nur ins Unbeſtimmte, aus dem Charaktervollen, wodurch ſie zuerſt ausgezeichnet war, nur ins Charakterloſe ſich verlor.

Fichtes wahre Bedeutung iſt, der Gegenſatz des Spinoza geweſen zu ſeyn, inwiefern dieſem die abſolute Subſtanz bloßes todtes, unbewegliches Objekt war. Dieſer Schritt, die unendliche Subſtanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt beſtimmt zu haben (denn Ich iſt nur, was Subjekt und Objekt von ſich ſelbſt iſt), dieſer Schritt iſt an ſich ſo bedeutend, daß man darüber vergißt, was unter Fichtes eignen Händen daraus geworden iſt. Im Ich iſt das Princip einer nothwendigen (ſubſtantiellen) Bewegung gegeben, das Ich iſt nicht ein ſtillſtehendes, ſondern ein nothwendig ſich fortbeſtimmendes, aber Fichte benutzt dieß nicht. Nicht das Ich bewegt ſich ihm durch alle Stufen des nothwendigen Proceſſes, durch den es zum Selbſtbewußtſeyn gelangt, und der ſelbſt durch die Natur hindurchgeht, wodurch dieſe erſt zu einer wahrhaft im Ich geſetzten wird: nicht das Ich ſelbſt bewegt ſich ihm, alles wird vielmehr an das Ich bloß äußerlich, durch ſubjektive Reflexion, durch Reflexion des Philoſophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ich, alſo nicht durch Bewegung des Gegenſtandes ſelbſt gewonnen, und jenes ſubjektive Anknüpfen an das Princip geſchieht durch ein bloßes Raiſonnement von ſolcher Willkürlichkeit und Zufälligkeit, daß man, wie geſagt, Mühe hat, den durch das Ganze hindurchgehenden Faden zu erkennen [1].

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 370. D. H.

Vierte Vorlesung.

Von zwei Seiten wurde Fichte bestimmend für die ganze Folge der Philosophie, 1) in der beschränkten Form, die er dem Princip gegeben hat — beschränkt, inwiefern es nur als Ich, und zwar als Ich des menschlichen Bewußtseyns, ausgesprochen war — in dieser beschränkten Form war dennoch der Materie oder dem Wesen nach der wahre Ausgangspunkt jener aprioriſchen Wissenschaft gefunden, die durch Kant zur unabweislichen Forderung geworden war. In der That bedurfte es nur der Aufhebung jener Beschränkung, nach welcher das Ich nur das Ich des menschlichen Bewußtseyns war, um auf das wahrhaft allgemeine Prius zu kommen, wie ich in der Folge ausführlicher darstellen werde. Aber 2) schon eben dadurch, daß Fichte Ein absolutes Prius forderte, war der Weg über Kant hinausgezeigt. Kant hatte ein dreifaches Aprioriſches, a) das der sinnlichen Anschauung — Raum und Zeit, b) das Aprioriſche der reinen Verstandesbegriffe, c) das Aprioriſche der Begriffe, die er speciell Vernunftbegriffe oder Ideen im engeren Sinne nannte, und denen er übrigens nur noch eine aprioriſch regulative, nicht, wie den Verstandes-Kategorien, constitutive Bedeutung zuschrieb. Aber über alles dieses verschiedene Aprioriſche hinaus lag ein Höheres, das selbst wieder das gemeinschaftliche Prius der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft war; was über allen jenen besonderen Erkenntnißformen stand, konnte nur das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft selbst seyn in der allgemeinsten und höchsten Bedeutung, in

Digitized by Google

welcher Kant ſelbſt ſeine Kritik des Erkenntnißvermögens Kritik der Vernunft nannte, obwohl er dann Vernunft wieder als beſonderes Erkenntnißvermögen beſtimmte, nämlich als das ſpeciell auf das Ueberſinnliche ſich beziehende. Der Grund, warum Kant die Vernunft als Vermögen der überſinnlichen Ideen ſpecialiſiren zu müſſen glaubte, lag darin, daß die Vernunft allerdings, ſowie ſie zum Ueberſinnlichen fortgeht, die Erfahrung nicht mehr zur Seite hat, alſo in ihrer Bloßheit oder für ſich ohne Erfahrung daſteht; hier erſcheint die Vernunft als Vernunft, während ſie im Sinnlichen durch die Sinnlichkeit vermittelt erſcheint. Aber ſollte darum das Aprioriſche in den transſcendentalen, alle Anſchauung bedingenden Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, ſollte das Aprioriſche in dieſen Formen, denen doch gar nichts Empiriſches, Senſibles beigemiſcht iſt, ein anderes ſeyn als eben das Aprioriſche der Vernunft, nur in beſonderer Anwendung? Oder woher ſollte das Nothwendige und Allgemeine, das in dieſen Formen durch die Mathematik ſich hervorhebt, herſtammen, wenn nicht von der Vernunft? Von der Sinnlichkeit als ſolcher, die Kant als bloße Receptivität erklärt, gewiß nicht. Was alſo Kant transſcendentale Sinnlichkeit nennt, iſt eben nichts anderes als die Vernunft ſelbſt in der beſonderen Beziehung auf das Sinnliche; und ebenſo, woher ſollte ſich die ausnahmsloſe Allgemeinheit und durchgängige Nothwendigkeit der Verſtandesbegriffe herſchreiben, wenn nicht von der Vernunft, die bei der Bildung und Anwendung derſelben nur wieder in einer beſonderen Funktion erſcheint, indem ſie die unter den Formen des Raums und der Zeit gegebenen Erſcheinungen zur Einheit des Bewußtſeyns, zur eigentlichen Erfahrung, zu verknüpfen ſucht? Daß alsdann drittens in dem, was Kant ſpeciell die Vernunft nennt, das eigentlich Aprioriſche der Vernunft ſey, läßt ſich nicht mehr verkennen, weil hier die Vernunft gleichſam mit ſich allein und von der Erfahrung verlaſſen, alſo außer aller Beziehung zu etwas außer ihr iſt. Und ſo mußte denn die von Fichte ausgeſprochene Nothwendigkeit einer gemeinſamen Ableitung aller aprioriſchen Erkenntniß von Einem Princip, dieſe Nothwendigkeit mußte auf die abſolute Vernunft, auf die Vernunft in jenem abſoluten Sinne, den ich ſo eben zu erklären

Digitized by Google

verſucht habe, mußte ſomit auf den Begriff der unbedingten Vernunftwiſſenſchaft führen, in welcher nicht mehr der Philoſoph, ſondern die Vernunft ſelbſt die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch ſich ſelbſt gegenüber ſteht, und das Erkennende ſo gut wie das Erkannte iſt, und welche eben darum allein der Materie und Form nach den Namen Vernunftwiſſenſchaft verdient, und erſt die zu einer völlig unabhängigen und ſelbſtändigen Wiſſenſchaft erhobene Kritik der reinen Vernunft iſt. Denn in dieſer war die Vernunft nicht zu ihrer Selbſtändigkeit gelangt, eben weil ſie ſich auf bloß Gegebenes bezog, und wenn ſelbſt das ganze Erkenntnißvermögen, wie Kant rühmte, richtig ausgemeſſen, die ganze Einrichtung deſſelben (wie Kant ſich auszudrücken pflegte, als handle es ſich von einer Maſchine) durchſchaut war, weil mit all dieſer Einſicht dennoch das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft ſich ſelbſt unbegreiflich und undurchſichtig geblieben war, indem dieſe ſogenannte Einrichtung wieder nicht aus der Vernunft ſelbſt begriffen, ſondern eine von außen gegebene war.

Wenn nun auf dieſe Weiſe der Begriff einer reinen Vernunftwiſſenſchaft aufgeſtellt wird, welche von ſich aus zu allem Seyn gelangt und nichts mehr bloß aus der Erfahrung aufnimmt, ſo iſt es natürlich, die Frage aufzuwerfen, ob denn nun die Erfahrung die andere, der Vernunft ebenbürtige Quelle der Erkenntniß ganz bei Seite geſetzt, völlig ausgeſchloſſen ſeyn ſoll. Ich antworte: nichts weniger. Nur als Quelle der Erkenntniß iſt ſie ausgeſchloſſen. — Welches Verhältniß die Vernunftwiſſenſchaft immerhin zur Erfahrung hat, werden Sie begreifen, wenn ich Folgendes vorausſchicke.

Die Vernunft, ſowie ſie ſich auf ſich ſelbſt richtet, ſich ſelbſt Gegenſtand wird, findet in ſich das Prius oder, was daſſelbe iſt, das Subjekt alles Seyns, und an dieſem hat ſie auch das Mittel oder vielmehr das Princip einer aprioriſchen Erkenntniß alles Seyenden. Nun fragt ſich aber, was es iſt, das auf dieſe Weiſe, nämlich a priori, an allem Seyenden erkannt wird. Iſt es das Weſen, die Sache des Seyenden, oder daß es iſt? Hier iſt nämlich zu bemerken, daß an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen iſt, es ſind zwei ganz verſchiedene Sachen, zu wiſſen, was ein Seyendes

iſt, quid sit, und daß es iſt, quod sit. Jenes — die Antwort auf die Frage: was es iſt — gewährt mir Einſicht in das Weſen des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verſtehe, daß ich einen Verſtand oder einen Begriff von ihm, oder es ſelbſt im Begriffe habe. Das andere aber, die Einſicht, daß es iſt, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, ſondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Exiſtenz iſt. Dieſes iſt ein Erkennen, wobei freilich einleuchtet, daß wohl ein Begriff ohne ein wirkliches Erkennen, ein Erkennen aber ohne den Begriff nicht möglich iſt. Denn was ich im Erkennen als exiſtirend erkenne, iſt eben das Was, das quid, d. h. der Begriff des Dings. Das meiſte Erkennen iſt eigentlich ein Wiedererkennen — z. B. wenn ich eine Pflanze erkenne und weiß, was für eine ſie iſt, ſo erkenne ich den Begriff, den ich voraus von ihr hatte, in der vorliegenden, d. h. in der exiſtirenden, wieder. Im Erkennen müſſen immer zwei ſeyn, die zuſammen kommen, das ſagt das lateiniſche cognitio.

Schon hier alſo (gleich nach dieſer Unterſcheidung) wird es uns wahrſcheinlich dünken, daß, wofern die Frage von dem Was iſt, dieſe Frage an die Vernunft ſich richtet, wogegen — daß irgend etwas, wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingeſehenes iſt, daß dieſes Iſt, d. h. daß es exiſtirt, nur die Erfahrung lehren kann. Zu beweiſen, daß es exiſtirt, kann ſchon darum nicht Sache der Vernunft ſeyn, weil bei weitem das Meiſte, was ſie von ſich aus erkennt, in der Erfahrung vorkommt: für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweiſes, daß es exiſtire, es iſt eben darin ſchon als ein wirklich Exiſtirendes beſtimmt. Alſo wenigſtens in Bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der Vernunftwiſſenſchaft ſeyn, zu beweiſen, daß es exiſtirt; ſie würde etwas Ueberflüſſiges thun. Was exiſtirt, oder beſtimmter, was exiſtiren werde, (denn das aus dem Prius abgeleitete Seyende verhält ſich gegen dieſes — das Prius — als ein Zukünftiges; vom Standpunkt dieſes Prius aus kann ich alſo fragen, was ſeyn werde, was exiſtiren werde, wenn überhaupt etwas exiſtirt) — dieß iſt Aufgabe der Vernunftwiſſenſchaft, dieß läßt ſich a priori einſehen, aber daß es exiſtirt, folgt daraus nicht,

Digitized by Google

denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Daß überhaupt etwas existire, und daß insbesondere dieß Bestimmte, a priori Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten.

Ich habe, als ich diese Unterscheidung zuerst vortrug, wohl vorausgesehen, was geschehen würde; es haben manche über diese einfache, gar nicht zu verkennende, aber gerade darum höchst wichtige Unterscheidung sich ganz verwundert gezeigt; denn sie hatten in einer vorausgegangenen Philosophie von einer falsch verstandenen Identität des Denkens und des Seyns gehört. Diese Identität, recht verstanden, werde ich gewiß nicht bestreiten, denn sie schreibt sich von mir her, aber eben den Mißverstand und die von letzterem sich herschreibende Philosophie muß ich wohl bestreiten. Indeß braucht man nicht sehr weit in Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften hineinzulesen, um auf den ersten Seiten wiederholt den Ausdruck zu finden: daß die Vernunft sich mit dem An sich der Dinge beschäftige. Nun mögen Sie fragen, was das An sich der Dinge sey. Etwa daß sie existiren, ihr Seyn? Keineswegs, denn das An sich, das Wesen, der Begriff, die Natur des Menschen z. B. bleibt dieselbe, und wenn es gar keinen Menschen in der Welt gäbe, wie das An sich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existirt oder nicht. — Daß eine Pflanze überhaupt ist, ist nichts Zufälliges, wenn nämlich überhaupt etwas existirt: es ist nicht zufällig, daß es überhaupt Pflanzen gibt, aber es existirt ja keine Pflanze überhaupt, es existirt nur diese bestimmte Pflanze, an diesem Punkte des Raums, in diesem Momente der Zeit. Wenn ich also auch einsehe, und vielleicht ist es a priori einzusehen, daß in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muß — mit dieser Einsicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Diese Pflanze ist noch immer, nicht die wirkliche Pflanze, sondern der bloße Begriff der Pflanze. Weiter wird es keiner bringen, und ich will gar nicht annehmen, daß irgend jemand meine, a priori oder aus der Vernunft beweisen zu können, daß diese bestimmte Pflanze hier oder jetzt existirt; er wird, wie viel er auch leiste, immer nur

Digitized by Google

bewieſen haben, daß es überhaupt Pflanzen gibt. — Will man einen Philoſophen ehren, ſo muß man ihn da auffaſſen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen iſt, in ſeinem Grundgedanken; denn in der weiteren Entwicklung kann er gegen ſeine eigne Abſicht irren, und nichts iſt leichter als in der Philoſophie zu irren, wo jeder falſche Schritt von unendlichen Folgen iſt, wo man überhaupt auf einem Wege ſich befindet, der auf allen Seiten von Abgründen umgeben iſt. Der wahre Gedanke eines Philoſophen iſt eben ſein Grundgedanke, der von dem er ausgeht. Nun der Grundgedanke ſelbſt von Hegel iſt, daß die Vernunft ſich auf das An ſich, das Weſen der Dinge bezieht, woraus unmittelbar folgt, daß die Philoſophie, inwiefern ſie Vernunftwiſſenſchaft iſt, nur mit dem Was der Dinge, ihrem Weſen ſich beſchäftige.

Man hat dieſe Unterſcheidung ſo gedeutet, als hätte die Philoſophie oder die Vernunft mit dem Seyenden überall nicht zu thun; und das wäre allerdings eine erbärmliche Vernunft, die mit dem Seyenden nicht, alſo wohl bloß mit einer Chimäre zu thun hätte. Aber ſo iſt die Unterſcheidung nicht ausgedrückt worden; die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun, aber mit dem Seyenden der Materie, dem Inhalt nach (dieß eben iſt das Seyende in ſeinem An ſich), nicht aber hat ſie zu zeigen, daß es ſey, indem dieß nicht mehr Sache der Vernunft, ſondern der Erfahrung iſt. Allerdings, habe ich das Weſen, das Was eines Dings, z. B. einer Pflanze, begriffen, ſo habe ich ein Wirkliches begriffen, denn die Pflanze iſt nicht etwas Nichtexiſtirendes, eine Chimäre, ſondern etwas Exiſtirendes, und in dieſem Sinne iſt es wahr, daß das Wirkliche nicht unſerem Denken als etwas Fremdes und Verſchloſſenes, Unzugängliches gegenüberſteht, daß der Begriff und das Seyende eins iſt, daß das Seyende den Begriff nicht außer ſich, ſondern in ſich hat; aber dabei war nur von dem Inhalte des Wirklichen die Rede, in Bezug auf dieſen Inhalt aber iſt, daß es exiſtirt, etwas rein Zufälliges: der Umſtand, ob es exiſtirt, oder nicht, verändert in meinem Begriffe von dem Inhalte nicht das Geringſte. — Ebenſo, wenn man entgegenhält: die

Dinge exiſtiren in Folge einer nothwendigen, immanenten Begriffsbewegung, einer logiſchen Nothwendigkeit, vermöge der ſie eben ſelbſt ver-nünftig ſind und einen Vernunftzuſammenhang darſtellen; wollte man aber daraus weiter ſchließen: alſo iſt auch ihr Exiſtiren, oder daß ſie exiſtiren, eine Nothwendigkeit, ſo wäre zu antworten: allerdings iſt in den Dingen eine logiſche Nothwendigkeit, allerdings iſt dieß nichts Zufälliges — ſo weit, bis zu dieſer Einſicht iſt die Wiſſenſchaft vorgedrungen, daß z. B. zuerſt das kosmiſche Princip in der Welt hervortritt und ſich organiſirt, alsdann die particulare Natur, die zunächſt als unorganiſch erſcheint, erſt über dieſer das organiſche Reich der Vegetation und über dieſem das Thierreich ſich erhebt — dieß alles läßt ſich a priori einſehen; aber man ſieht, bei dieſem allem iſt nur von dem Inhalte des Exiſtirenden die Rede: wenn es exiſtirende Dinge gibt, ſo werden es dieſe ſeyn, und in dieſer und keiner andern Folge, dieß iſt der Sinn; daß ſie aber exiſtiren, weiß ich auf dieſe Weiſe nicht, davon muß ich mich anderwärts, nämlich aus der Erfahrung, überzeugen. Umgekehrt thut die Wirklichkeit nichts zu dem Was, und das Nothwendige iſt das von aller Wirklichkeit Unabhängige. So z. B. die Untheilbarkeit des Raums iſt nicht eine Sache des wirklichen Raums, und was im wirklichen Raum Ordnung, Symmetrie, Beſtimmung iſt, das iſt alles logiſchen Urſprungs[1]. Sie begreifen ſo die Wichtigkeit jener Unterſcheidung. Die Vernunft gibt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, ſie begreift das Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit. Denn dieß iſt ein großer Unterſchied. Das wirkliche Exiſtiren der Natur und ihrer einzelnen Formen gewährt die Vernunftwiſſenſchaft nicht; inſofern iſt die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Exiſtiren wiſſen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle, und geht alſo neben ihr her, und hier iſt eben der Punkt, wo ſich das Verhältniß der Vernunftwiſſenſchaft zu der Erfahrung poſitiv beſtimmen läßt. Die Vernunftwiſſenſchaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuſchließen, fordert dieſe vielmehr ſelbſt. Denn eben weil es das

[1] Vielleicht iſt etwas dieſem Gedanken Analoges in der angeblichen Platoniſchen Unterſcheidung der ἀριθμῶν εἰδητικῶν und μαθηματικῶν.

Seyende iſt, was die Vernunftwiſſenſchaft a priori begreift oder conſtruirt, muß ihr daran gelegen ſeyn, eine Controle zu haben, durch welche ſie darthut, daß das, was ſie a priori gefunden, nicht eine Chimäre iſt. Dieſe Controle iſt die Erfahrung. Denn daß das Conſtruirte wirklich exiſtirt, dieß ſagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft. — Die Vernunftwiſſenſchaft hat alſo die Erfahrung nicht zur Quelle, wie die ehemalige Metaphyſik ſie zum Theil zur Quelle hatte, wohl aber hat ſie die Erfahrung zur Begleiterin. Auf dieſe Weiſe hat die deutſche Philoſophie den Empirismus, dem alle anderen europäiſchen Nationen nun ſeit einem Jahrhundert ausſchließlich huldigten, ſelbſt in ſich, ohne darum Empirismus zu ſeyn. Aber freilich kommt ein Punkt, wo jenes Verhältniß aufhört, weil die Erfahrung überhaupt aufhört. Nach Kant iſt Gott der letzte, alles abſchließende Begriff der Vernunft — auch dieſen alſo wird die Vernunft noch immer von ſich aus nicht als zufälliges, ſondern als nothwendiges Ende finden —, aber daß Gott exiſtire, darüber kann die Vernunft nicht wie in Anſehung aller anderen a priori eingeſehenen Begriffe an die Erfahrung verweiſen. Was nun die Philoſophie, ſowie ſie an dieſem Punkt angekommen, beſchließen werde, kann hier noch nicht erklärt werden. Ich muß zuerſt auseinanderſetzen, wie die Vernunftwiſſenſchaft zu dieſem Punkt kommt.

Wenn die mittelbar von Kant, unmittelbar von Fichte ausgegangene Philoſophie in Bezug auf Kant nicht mehr bloße Kritik war, ſondern Wiſſenſchaft der Vernunft — Wiſſenſchaft, in welcher die Vernunft von ſich, d. h. von ihrem eignen urſprünglichen Inhalt aus, den Inhalt alles Seyns finden ſollte, ſo fragt es ſich, was der urſprüngliche, und alſo auch der allein unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt, der zugleich ſo beſchaffen iſt, daß von ihm aus — alſo mittelbar — zu allem Seyn zu gelangen iſt. Die Vernunft iſt nun nach Kant nichts anderes als Erkenntnißvermögen überhaupt, demnach iſt die in uns geſetzte, aber auf dem Standpunkt der Philoſophie uns zum Objekt gewordene, demnach ſelbſt ganz objektiv zu betrachtende Vernunft die unendliche Potenz des Erkennens (denn das bleibt ſie auch abgeſehen von ihrer ſubjektiven Stellung, abgeſehen von ihrem Seyn in

Digitized by Google

irgend einem Subjekt). Potenz iſt das lateiniſche potentia, Macht, die Potenz wird dem Actus entgegengeſetzt. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch ſagt man z. B.: die Pflanze im Keim ſey die Pflanze in der bloßen Potenz, in pura potentia, die wirklich ausgewachſene oder entwickelte Pflanze ſey die Pflanze in actu; hier wird Potenz bloß als potentia passiva, paſſive Möglichkeit, genommen; das Samenkorn nämlich iſt nicht unbedingt die Potenz der Pflanze, es müſſen noch äußere Bedingungen hinzukommen, daß dieſe Potenz zum Actus wird, — fruchtbarer Boden, Regen, Sonnenſchein u. ſ. w. Die Vernunft als Erkenntnißvermögen erſcheint freilich auch als potentia passiva, in wie fern ſie ein Vermögen iſt, das einer Entwicklung fähig und hinſichtlich derſelben allerdings auch von äußeren Einflüſſen abhängig iſt. Hier aber wird die Vernunft nicht als Erkenntnißvermögen, nicht ſubjektiv genommen, ſondern es wird ſchon derjenige Standpunkt der Vernunft vorausgeſetzt, auf welchem ſie ſich ſelbſt Objekt iſt — als Objekt genommen aber, wo alſo die Beſchränkungen vom Subjekt hinweggedacht werden, kann ſie nichts anderes ſeyn als eben die unendliche Potenz des Erkennens, d. h. die in ihrem eignen und urſprünglichen Inhalte, ohne von etwas anderem abhängig zu ſeyn, die Nöthigung hat, zu allem Seyn fortzugehen, indem nur alles Seyn (die ganze Fülle des Seyns) der unendlichen Potenz entſprechen kann. Es fragt ſich alſo, was dieſer urſprüngliche Inhalt iſt. Einen Inhalt ſcheint nun bloß ein wirkliches Erkennen, nicht aber die bloße unendliche Potenz des Erkennens haben zu können, und doch hat dieſe einen ſolchen; — nur freilich — dieß läßt ſich zum voraus bemerken — muß es ein Inhalt ſeyn, der noch nicht ſchon ein Erkennen iſt, ferner den ſie ohne ihr Zuthun hat, ohne einen Actus von ihrer Seite; ſonſt hätte ſie aufgehört die reine Potenz des Erkennens zu ſeyn; es muß ihr an- und eingeborener Inhalt ſeyn, ein mit ihr ſelbſt geſetzter (wie man z. B. von Gaben und Talenten ſagt, die man ſich nicht ſelbſt erworben), ein Inhalt, den alles wirkliche Erkennen vorausſetzt, den ſie alſo auch vor allem wirklichen Erkennen hat, den wir daher ihren aprioriſchen Inhalt nennen können, welchen nunmehr nach dieſer Erklärung nicht ſchwer

Digitized by Google

ſeyn möchte näher zu beſtimmen. Da allem Erkennen ein Seyn entſpricht, dem wirklichen Erkennen ein wirkliches Seyn, ſo kann der unendlichen Potenz des Erkennens nichts anderes als die unendliche Potenz des Seyns entſprechen, und dieß iſt alſo der der Vernunft an- und eingeborene Inhalt. An dieſen unmittelbaren Inhalt der Vernunft wäre Philoſophie, oder die Vernunft, ſofern ſie ſich in dieſer als Subjekt verhält, zunächſt gewieſen; in dieſer auf ihren Inhalt ſich richtenden Thätigkeit iſt die Vernunft Denken — Denken κατ' ἐξοχήν — nämlich philoſophiſches Denken. Aber dieſes Denken, ſowie es ſich auf den Inhalt richtet, entdeckt unmittelbar in ihm ſeine durchaus bewegliche Natur, und eben damit iſt auch ein Princip der Bewegung gegeben, deſſen es bedarf, ſoll wirkliche Wiſſenſchaft entſtehen. Durch dieſe Beweglichkeit ihres höchſten Begriffs unterſcheidet ſich die gegenwärtige Philoſophie von der Scholaſtik, die einen ähnlichen Anfang gehabt zu haben ſcheinen könnte. In dieſer entſpricht der unendlichen Potenz des Seyns das Ens omnimodo indeterminatum, von welchem ſie ausging: ſie verſtand unter demſelben nicht ein irgendwie ſchon Exiſtirendes, ſondern, wie ſie ſagte, das Exiſtirende überhaupt. Dieſes Ens der Scholaſtik war etwas ganz Todtes — eigentlich der höchſte Gattungsbegriff, Ens in genere, von dem eben darum nur ein nominelles Fortſchreiten zu den Gattungen und Arten des Seyns, zum Ente composito, simplici, und wie die beſonderen Klaſſen von Weſen weiter beſtimmt wurden, möglich war. In der Wolffſchen Philoſophie wurde das Ens, das die Scholaſtiker als aptitudo ad existendum erklärten, ſogar erklärt als eine bloße non repugnantia ad existendum, wodurch die unmittelbare Potenz vollends zur bloßen paſſiven Möglichkeit abgeblaßt und herabgeſetzt iſt, mit der ſich natürlich wieder nichts anfangen läßt. Aber die unendliche Potenz des Seyns oder das unendliche Seynkönnen, das der unmittelbare Inhalt der Vernunft, iſt nicht eine bloße Fähigkeit zu exiſtiren, ſondern das unmittelbare Prius, der unmittelbare Begriff des Seyns ſelbſt; alſo es iſt ſeiner Natur nach, alſo immer, und ewiger Weiſe (modo aeterno im logiſchen Sinn) — es iſt, ſowie es gedacht wird, im

Digitized by

Begriff überzugehen in das Seyn; denn es iſt nichts anderes als der Begriff des Seyns; alſo es iſt das vom Seyn nicht Abzuhaltende, und darum dem Denken unmittelbar ins Seyn Uebergehende. Das Denken kann alſo wegen dieſes nothwendigen Uebergangs auch nicht beim Seynkönnen ſtehen bleiben (darin liegt die Rechtfertigung für alles Fortſchreiten in der Philoſophie). Hier wird es nun aber nicht zu vermeiden ſeyn, daß manche zuerſt an ein wirkliches Uebergehen denken, und ſich vorſtellen, es ſoll hier das wirkliche Werden der Dinge erklärt werden. Allein damit wäre der Sinn ganz verfehlt. Was die Vernunftwiſſenſchaft ableitet, iſt freilich unter anderem eben das, was in der Erfahrung, unter den Bedingungen derſelben, in Raum und Zeit, als Einzelnes u. ſ. w. vorkomm.., aber ſie ſelbſt geht im bloßen Gedanken fort, obgleich der Inhalt des Gedankens oder Begriffs nicht wieder bloße Begriffe ſind, wie in der Hegelſchen Logik. Eben darin, daß die Vernunftwiſſenſchaft den Inhalt des wirklichen Seyns ableitet, alſo die Erfahrung zur Seite hat, lag für viele die Täuſchung, daß ſie nicht bloß das Wirkliche, ſondern auch die Wirklichkeit begriffen habe, oder daß das Wirkliche auch auf dieſe Weiſe entſtanden ſey, jener bloß logiſche Proceß auch der des wirklichen Werdens ſey. Allein es geht dabei nichts außer dem Denken vor, es iſt kein wirklicher, ſondern ein bloß logiſcher Proceß, der ſich hier entſpinnt; das Seyn, in welches die Potenz übergeht, iſt das ſelbſt zum Begriff gehörende, alſo auch nur ein Seyn im Begriff, nicht außer demſelben. Das Uebergehen iſt simpliciter ein Anderswerden; an der Stelle der reinen Potenz, die als ſolche das nicht Seyende iſt, erſcheint ein Seyendes, aber die Beſtimmung „ein Seyendes" iſt hier ſelbſt eine bloß quidditative, nicht quoddítative (ſcholaſtiſche Ausdrücke, aber die in Kürze bezeichnen): es iſt mir dabei nur um das quid, nicht um das quod zu thun. Ein Seyendes oder Etwas iſt ſo gut ein Begriff als das Seyende oder die Potenz ein Begriff iſt. Ein Seyendes iſt nicht mehr das Seyende — es iſt ein anderes als dieſes, aber es iſt nur weſentlich, d. h. dem Begriff nach, nicht actu, ein anderes. Die Pflanze iſt nicht das Seyende, ſondern ſchon ein Seyendes. Aber ſie iſt ein Seyendes, auch

wenn ſie nie wirklich exiſtirte. Es iſt daher nur eine logiſche Welt, in der wir uns in der Vernunftwiſſenſchaft bewegen; ſich vorzuſtellen, ein wirklicher Hergang ſey hier gemeint, oder zu behaupten, bei der urſprünglichen Entſtehung der Dinge habe dieſer Hergang ſtattgefunden, wäre nicht nur gegen unſern Sinn, ſondern auch an ſich eine Ungereimtheit. Indem nun aber die unendliche Potenz ſich als das Prius deſſen verhält, was durch ihr Uebergehen in das Seyn dem Denken entſteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben alles Seyn entſpricht, ſo iſt die Vernunft dadurch, daß ſie dieſe Potenz beſitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar beſitzt als ihren mit ihr ſelbſt verwachſenen, ihr unentreißbaren Inhalt, dadurch iſt ſie in die aprioriſche Stellung gegen alles Seyn geſetzt, und man begreift inſofern, wie es eine aprioriſche Wiſſenſchaft gibt, eine Wiſſenſchaft, die a priori alles beſtimmt, was iſt (nicht daß es iſt), und die Vernunft iſt auf dieſe Art in den Stand geſetzt, von ſich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles Exiſtirenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seyns zu gelangen — nicht daß ſie a priori erkennte, daß dieß oder jenes wirklich exiſtirt (denn dieß iſt eine ganz andere Sache), ſondern daß ſie nur a priori weiß, was iſt oder was ſeyn kann, wenn etwas iſt, a priori die Begriffe alles Seyenden beſtimmt. Die Vernunft erlangt das, was ſeyn kann oder ſeyn wird, wenn die Potenz als ſich bewegend gedacht wird, nur im Begriffe, und alſo dem wirklichen Seyn gegenüber doch wieder nur als Möglichkeit. Die Dinge ſind nur die in der unendlichen, d. h. in der allgemeinen Potenz nachgewieſenen beſonderen Möglichkeiten.

Aber welche Urſache hat das Denken, der Potenz in ihrem Anderswerden nachzugehen? Hierauf Folgendes. Die Vernunft will nichts anderes als ihren urſprünglichen Inhalt. Aber dieſer urſprüngliche Inhalt hat in ſeiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges, das unmittelbar Seynkönnende iſts und iſts nicht, und ebenſo das Seyende, das Weſen, wie es ſich unmittelbar in der Vernunft darſtellt, iſt es das Seyende und iſt es nicht — es iſts nicht, ſowie es ſich bewegt, denn da verwandelt es ſich in ein zufällig Seyendes. Alſo, die Wahrheit zu ſagen,

Digitized by Google

hatte ich auch im erſten Begriff das Seyende, aber nicht ſo, daß es mir nicht entwerden und ein anderes werden kann: alſo hatte ich es auch nicht. Aber ich will es, ja ich will eigentlich nur dieſes, aber ich will das wahrhaft Seyende, das nicht mehr anders werden kann. Aber vom erſten und unmittelbaren Begriff iſt das Anders-werden-können nicht auszuſchließen. Ich muß es alſo aus dem Weſen hervortreten, ſich ſelbſt ausſchließen laſſen; es ſchließt ſich aus, indem es ins zufällige Seyn übergeht; ich muß dieſes Zufällige, was der urſprüngliche Inhalt der Vernunft hat, ſich erſt entfernen laſſen, damit ich zum Weſentlichen, und ſo erſt zum Wahren gelange. Der unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt noch nicht der wahre oder bleibende, ſonſt gäbe es gar keine Bewegung, es wäre keine Nothwendigkeit des Fortgehens, d. h. keine Wiſſenſchaft. In dieſer Wiſſenſchaft wird aber ſtufenweiſe alles bloß Zufällige, d. h. nicht Wahre dieſes Inhalts entfernt, oder vielmehr es entfernt ſich ſelbſt. Denn die unendliche Potenz, ſo wie ſie unmittelbarer Inhalt der Vernunft iſt, geht ihrer Natur nach in anderes über, und verhält ſich ſo als das Prius von allem, was alſo außer der Vernunft iſt (was exiſtirt).

Der unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt alſo nichts abſolut Gewiſſes, Bleibendes. Das eigentlich Bleibende in ihm muß erſt eruirt werden. Dieß geſchieht, indem das Zufällige ausgeſchieden wird. Es wird nicht jedem dieſes urſprüngliche Ineinanderſeyn des Seyenden (ſelbſt) und des nicht Seyenden (Zufälligen) deutlich ſeyn. Indeß gibt es eine ganz naheliegende Vergleichung. Zum Glück ſind die höchſten ſpeculativen Begriffe immer zugleich die tiefſten ſittlichen, die jedem näher liegen; ich will daher dieſe Vergleichung nicht verſchmähen, um eine Unterſcheidung deutlich zu machen, die für die ganze Folge wichtig iſt. Der menſchliche Wille iſt auch relativ (d. h. innerhalb des Kreiſes, der dem Menſchen überhaupt zuſteht) eine unendliche Potenz; es gibt überhaupt nichts, worin die Begriffe Actus und Potenz beſtimmter ſich ausſprechen als die Sphäre des Willens. Der Wille iſt in der That nicht nur potentia passiva, ſondern was im Reiche der Erfahrung die entſchiedenſte potentia activa vorſtellt, dem reinen Seynkönnen am

meiſten verwandt. In manchem Menſchen iſt freilich der Wille auch eine potentia passiva, er bedarf der Erregung, um thätig zu werden, aber in Menſchen, die eines freien Entſchluſſes fähig und vermögend ſind aus ſich ſelbſt etwas anzufangen, Urheber einer Reihe von Handlungen zu werden, zeigt ſich der Wille ganz entſchieden als potentia activa. Der bloße Wille, der Wille in ſeiner Ruhe — im Nichtwollen iſt er unendliche Potenz. Das Wollen ſelbſt iſt nichts anderes als Uebergang a potentia ad actum, und zwar das reinſte Beiſpiel dieſes Uebergangs. Nun kann der Menſch, der dieſe unendliche Potenz des Willens in ſich weiß, entweder annehmen, dieſe Potenz ſey ihm gegeben, um unbedingt und auf jede Weiſe zu wollen; er wird alſo ſeinen Willen an eine Menge Dinge ſetzen, die in der That des Willens nicht werth ſind, und nicht nur dieß, ſondern die nur ſeinen Willen befangen, belaſtet und unfrei machen; er wird gleichſam nur wollen, um zu wollen, ſein Wollen zu zeigen. Der Menſch kann aber auch ſo geſinnt ſeyn, daß ihm nicht das Wollen, ſondern der Wille (alſo die Potenz) ſelbſt das wahre Gut iſt, daß er dieſen Willen zu hoch und heilig achtet, um ihn an das Nächſte Beſte zu verſchwenden, daß er ſeinen Himmel mehr im ruhenden Willen als im Wollen findet. Aehnlich iſt es mit jener unendlichen Potenz des Seyns, welche die Vernunft als ihren unmittelbaren Inhalt findet. Iſt die Potenz ſelbſt das Seyende (wie im angeführten Fall der Wille ſelbſt ſtatt des Wollens — eben der Wille ſelbſt ſchon das Seyende iſt), ſo iſt ſie das was Iſt, iſt ſie aber nicht ſelbſt das Seyende, ſo verhält ſie ſich nothwendig als das nicht Seyende. Dieſes Amphiboliſche iſt vom Begriff der unendlichen Potenz, alſo von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft nicht auszuſchließen, und es iſt dieſes Amphiboliſche, wodurch die Vernunft erregt, in Thätigkeit geſetzt, d. h. zur Wiſſenſchaft aufgefordert iſt, und zwar, wie Sie gleich hier ſehen, zunächſt zur hinwegſchaffenden, ausſcheidenden (die nämlich das bloß Zufällige jenes unmittelbaren Inhalts ausſcheidet), d. h. zur kritiſchen (jede Ausſcheidung iſt Kriſis) oder, weil hinwegſchaffenden, negativen Wiſſenſchaft. Eine ſolche Wiſſenſchaft zeigt ſich alſo gleich im Anfang als ein Abkömmling der ſogenannten kritiſchen, als Folge des

Digitized by Google

Standpunkts, auf welchen durch Kants Kritik der Vernunft die Philosophie geſetzt iſt. Ohne dieſes Amphiboliſche ihres unmittelbaren Inhalts würde das Denken nicht veranlaßt ſeyn, von ihm fortzugehen, und fortzuſchreiten bis zu dem, in welchem jenes Amphiboliſche ganz aufgehoben iſt, und von dem man erſt ſagen kann, daß es Iſt.

Die Vernunft findet ſich alſo in doppelter Hinſicht aufgefordert, jenem über ſich ſelbſt hinausgehenden Seynkönnen zu folgen: 1) weil ſie weiß, daß ſie dadurch in ein aprioriſches Verhältniß zu allem außer ihr Vorhandenen kommen, auf dieſe Art (nämlich wenn ſie der Potenz in das Seyn folgt) alles außer ihr Vorhandene a priori begreifen wird. Ich ſage: alles andere, außer ihr Vorhandene; denn das über ſich ſelbſt hinausgehende Seynkönnen geht eben damit auch über die Vernunft hinaus, und erzeugt eben jenes Seyn, das zwar a priori, d. h. als Möglichkeit, aber nicht als Wirklichkeit in der Vernunft, ſondern als Wirklichkeit nur in der Erfahrung iſt.

Aber nicht darin allein liegt die Aufforderung für die Vernunft, dem Seynkönnen in ſeinem Hinausgehen über ſich ſelbſt zu folgen, ſondern ſie hat dabei noch ein anderes und höheres Intereſſe. Die Vernunft will eigentlich nichts als ihren urſprünglichen Inhalt, aber dieſer Inhalt hat, wie gezeigt, in ſeiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges an ſich. Die Potenz, die ſich in das Seyn bewegt, ſoferne ſie ſich nicht bewegt hat, iſt noch Subjekt des Seyns, dem, was Iſt, gleich, aber ſie hat nur den Schein davon, weil ſie ſich als das, was nicht iſt, darſtellt, ſowie ſie ein anderes wird. Denn ſchon das Werdende überhaupt iſt, eben darum weil es wird, nicht das, was Iſt. Sie — die unmittelbare Potenz — iſt alſo nur materiell, nur weſentlich, d. h. nur zufällig, das Seyende, d. h. ſo daß ſie das, was Iſt, auch nicht ſeyn kann; iſt nur gleichſam vorläufig das Seyende, ſolange ſie ſich nicht bewegt, aber ſowie ſie aus ihrem Können hinaustritt, tritt ſie eben damit auch aus der Sphäre deſſen heraus, was Iſt, tritt in die Sphäre des Werdens, iſt daher das Seyende, und iſt es nicht; vorläufig oder a priori iſt ſie das Seyende, aber nach der Hand iſt ſie nicht das Seyende. Aber eben weil ſie das Seyende iſt und nicht iſt,

Digitized by Google

iſt ſie nicht das Seyende ſelbſt, αὐτὸ τὸ Ὄν, denn dieſes iſt nur das, was nicht — iſt und nicht iſt, ſondern das Iſt, das ὄντως Ὄν, wie es die Griechen ſehr bezeichnend genannt haben, die doch wohl einen Grund gehabt haben, das bloße Ὄν von dem ὄντως Ὄν zu unterſcheiden. Die Vernunft in dieſe Lage geſetzt, will nun zwar das Seyende ſelbſt; denn nur dieß betrachtet ſie als ihren wahren, weil bleibenden, Inhalt. Aber ſie kann das Seyende ſelbſt, — das, was das Seyende ſelbſt iſt, nicht bloß den Schein von ihm hat, und ein anderes werden kann, übergehen kann in das der Vernunft Fremdartige, die Natur, Erfahrung u. ſ. w. — ſie kann das Seyende ſelbſt nicht erlangen, als durch Ausſchließung des andern, was nicht das Seyende ſelbſt iſt; aber dieſes andere iſt im erſten unmittelbaren Gedanken von dem, was das Seyende ſelbſt iſt, nicht abzutrennen, mit ihm unabweislich zugleich aufgenommen in den erſten Gedanken; wie kann ſie aber jenes andere, das eigentlich das nicht Gewollte der Vernunft iſt, das nicht eigentlich Geſetzte, ſondern nur nicht nicht zu Setzende, was ſie nur im erſten Gedanken nicht auszuſchließen vermag, wie kann ſie es anders ausſchließen, als indem ſie es hervortreten, wirklich in ſein Anderes übergehen läßt, um auf dieſe Art das wahrhaft Seyende, das ὄντως Ὄν, zu befreien und in ſeiner Lauterkeit darzuſtellen? Anders als auf dieſe Weiſe läßt ſich was ſie will nicht herausbringen. Denn die Vernunft, und dieß iſt von größter Wichtigkeit und unſer nächſtes Reſultat, die Vernunft hat von dem, was das Seyende ſelbſt iſt, keinen andern als einen negativen Begriff. Die Vernunft, wenn gleich ihr letztes Ziel und Abſehen nur das Seyende iſt, das Iſt, kann es doch nicht anders beſtimmen, ſie hat keinen Begriff für daſſelbe, als den des nicht nicht Seyenden, nicht in ein anderes Uebergehenden, d. h. einen negativen Begriff, und hiemit iſt denn alſo auch der Begriff einer negativen Wiſſenſchaft gegeben, welcher eben dieß obliegt, den Begriff deſſen, was das Seyende ſelbſt iſt, auf dieſe Weiſe zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seyende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen und unbeſtimmten Begriff des Seyenden liegt, ſucceſſiv ausgeſchloſſen wird. Dieſe Wiſſenſchaft kann nicht weiter führen, als

Digitized by Google

eben zu dem angezeigten negativen Begriff, alſo überhaupt nur zum Begriffe des Seyenden ſelbſt, und erſt an ihrem Ende entſteht dann die Frage, ob er, der das Reſultat jener negativen Wiſſenſchaft und bloß via exclusionis gewonnen iſt, ob er wieder der Gegenſtand einer anderen, poſitiven Wiſſenſchaft werde oder werden kann.'

Indem ich ſo meinen Standpunkt beſtimme, daß mir nämlich nur das, was das Seyende ſelbſt iſt, das wahrhaft Seyende iſt, alles andere aber bloß das ſcheinbar Seyende, von dieſem Standpunkt erklärt ſich von ſelbſt, und wird erſt vollkommen deutlich, daß dieſes andere auch nur die Bedeutung des bloß Möglichen haben kann, und daher, wie ſchon gezeigt, nicht als Wirkliches (ſeiner Wirklichkeit nach) deducirt wird; ferner iſt dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem bloß ſcheinbar Seyenden, welches nur ſeyn Könnendes, und dem wahrhaft Seyenden, welches ich, wie geſagt, nur in dem Seyenden ſelbſt erkenne, von der höchſten Wichtigkeit. Indem ich dem ſeyn Könnenden in Gedanken folge, bleibt mir natürlich, das was das Seyende ſelbſt iſt, außerhalb dieſer Bewegung, es wird nicht ſelbſt mit in dieſe Bewegung hereingezogen, in der ich bloß und allein mit dem ſeyn Könnenden, Möglichen, mich beſchäftige (zu dieſem Möglichen gehört nicht bloß die Natur, ſondern auch die Welt des Geiſtes, die über der Natur ſich erhebt; die apriorische Wiſſenſchaft iſt daher nothwendig Natur-Philoſophie und Geiſtes-Philoſophie). — Indem ich unterſcheide, das Seyende ſelbſt und das was das bloß ſeyn Könnende iſt, und davon ausgehe, ſo iſt ganz natürlich, daß wenn ich dem ſeyn Könnenden folge, ich nicht auch das Seyende ſelbſt mit hereinziehe, das Seyende ſelbſt bleibt mir außerhalb der Bewegung, und tritt erſt am Ende als Reſultat dieſer Ausſcheidung auf. In dieſer ganzen Bewegung habe ich es alſo nur mit dem ſeyn Könnenden, dem Möglichen, zu thun. Ob dieſes, was ich auf ſolche Weiſe finde, von einem andern Standpunkte, nämlich dem der Erfahrung, ein Wirkliches iſt, geht mich hier nichts an; auf der Höhe, von der ich es anſehe, a priori, iſt es ein bloß Mögliches.

Die Verwirrung, in welche die Philoſophie in der letzten Zeit gerathen iſt, ſchreibt ſich vorzüglich davon her, daß jene Unterſcheidung

Digitized by Google

nicht gemacht, daß das, was das Seyende ſelbſt iſt, mit in den Proceß hereingezogen worden iſt, anſtatt daß es bloß Reſultat iſt der durch ihn vollbrachten Ausſcheidung deſſen, was nicht das Seyende ſelbſt iſt, nur Reſultat, ſage ich, alſo nur Ende, welches nicht zugleich wieder, wie man verkehrter Weiſe angenommen, Anfang ſeyn kann. So wenig nun aber das Seyende ſelbſt in dieſen Proceß mit hereingeht (durch den ja vielmehr alles abgeſchieden werden ſoll, was nicht es ſelbſt iſt), ſo nothwendig iſt es von der andern Seite ſich in dieſen Proceß einzulaſſen, weil nur dadurch logiſch — im Gedanken — die Idee des Seyenden ſelbſt ſich uns verwirklicht, welches nämlich ſeyend iſt durch ſein in-ſich-ſelbſt-Bleiben, durch ſein nicht-anders-Werden. Um alſo dieſes in-ſich-Bleibende, ſich ſelbſt abſolut Gleiche für ſich zu haben, müſſen wir erſt alles, was in dem noch unbeſtimmten Seyenden möglicher Weiſe von dem (tranſitiv) ſeyn Könnenden iſt, abſcheiden. Dieß können wir aber nicht, als indem wir das Seyende zuerſt als das aus ſich hinausgehen, d. h. als das auch außer ſich ſeyn Könnende, betrachten; nur ſo können wir alles finden und aufzeigen, was in dem Seyenden von tranſitiv ſeyn Könnendem iſt (alſo ins Seyn übergehen kann), um zu dem zu gelangen, was nicht exiſtirt, wie das ins Seyn Uebergehende, ſondern was Iſt, rein Iſt.

Kant hatte Gott als den letzten, zum Abſchluß der menſchlichen Erkenntniß nothwendigen Begriff beſtimmt. Er hatte aber auch dieſe höchſte Idee eigentlich nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menſchheit, kurz nur als einen vorhandenen aufgenommen, er war nicht methodiſch bis zu dieſem Gedanken fortgeſchritten. Indem nun aber die andere Philoſophie wirklich vermöge einer objektiven Methode bis zu dieſem Begriff als dem höchſten gelangt, ſo gab dieſes den Schein eines Erkennens, aber dieſes Erkennen beſchränkte ſich darauf, daß der Begriff als der höchſte und letzte erkannt, nicht bloß, wie bei Kant, angenommen oder vorausgeſetzt war. Dieß brachte die Täuſchung eines der Kantſchen Kritik entgegengeſetzten Reſultats hervor, während das richtig verſtandene Reſultat eigentlich ganz daſſelbe war. In dieſer Philoſophie war freilich alles Folgende auf das Vorhergehende

Digitized by Google

begründet, aber doch nur als bloßer Begriff begründet. Sie war vom Anfang bis zu Ende immanente, d. h. im bloßen Denken fortschreitende, auf keine Weise transscendente Philosophie. Wenn sie daher am Ende Anspruch auf eine Erkenntniß Gottes machte, während sie Gott nur als nothwendige Vernunftidee nachgewiesen hatte, was bei Kant allerdings nur versichert war, so war die nothwendige Folge davon, daß Gott aller Transscendenz beraubt, in dieses logische Denken hereingezogen, zum bloß logischen Begriff, zur Idee selbst wurde, und weil mit dem Begriff Gott einmal die Vorstellung der Existenz, und zwar der lebendigsten, unzertrennlich verbunden war, so entstanden hieraus jene mißbräuchlichen und uneigentlichen Ausdrücke von einer Selbstbewegung der Idee, jene Worte, wodurch die Idee personificirt, und ihr eine Existenz zugeschrieben wurde, die sie nicht hatte und nicht haben konnte. Damit zusammen hing der andere Mißverstand. Diese Philosophie schritt fort von dem stufenweise als nicht Seyendes und dadurch als erkennbar Bestimmten zu dem nur noch als seyend Denkbaren und daher in derselben Linie des Fortschreitens, d. h. in derselben Wissenschaft, nicht mehr als erkennbar zu Bestimmenden, was eben darum ein transscendentes hieß, weil es über diese Wissenschaft hinausragte. Aber eben dieses Fortschreiten vom relativ nicht Seyenden zum Seyenden, nämlich zu dem seiner Natur oder seinem Begriff nach Seyenden wurde als eine successive Realisation des Letzteren, es wurde als eine successive Selbstverwirklichung der Idee betrachtet, da es doch nur eine successive Erhöhung oder Steigerung des Begriffs, der in seiner höchsten Potenz Begriff blieb, ohne daß damit ein Uebergang zum wirklichen Daseyn, zur Existenz gegeben war [1].

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 373 ff. D. H.

Digitized by Google

Fünfte Vorlesung.

Ich bin schriftlich gefragt worden, wie wir zur unendlichen Potenz des Erkennens kommen, da wir doch keines unendlichen Gegenstandes dafür uns bewußt seyen. Gegenstand wäre nun freilich nicht der eigentlich hier anzuwendende Ausdruck — aber eines unmittelbaren Inhalts sind wir uns in der Vernunft allerdings bewußt, der freilich kein Gegenstand, d. h. schon ein Seyendes, sondern nur die unendliche Potenz vom Seyenden ist. Man kann nicht das Verhältniß umkehren und sagen: schaffe mir einen unendlichen Gegenstand des Erkennens, so will ich dir eine unendliche Potenz des Erkennens zugeben; denn dieß wäre nichts anderes als uns zugemuthet, die Vernunft unmittelbar zu überschreiten, da es ja vielmehr unser Vorsatz war, uns ganz in sie einzuschließen und nichts anzuerkennen, als was in ihr selbst sich entdeckt. Der Fragende scheint zu glauben, es könne keine unendliche Potenz des Erkennens geben, ehe ein unendlicher Gegenstand des Erkennens da sey. Allein es fragt sich überhaupt nicht, ob es eine Potenz des unendlichen Erkennens geben könne — denn dieß wäre ebenso viel als fragen, ob es eine Vernunft geben könne, was noch niemand eingefallen zu fragen, jedermann setzt voraus, daß eine Vernunft ist. Und daß diese bloße, unendliche, d. h. gegen alles freie, von nichts voreingenommene Potenz des Erkennens ist, dieß wird man ebenfalls zugeben müssen: von nichts voreingenommen, sagte ich, nämlich von nichts Wirklichem (es gibt bekanntlich Theologen und Philosophen, welche Gott zum unmittel-

Digitized by Google

baren Inhalt der Vernunft machen; dieſem wird hier widerſprochen, denn unter Gott müſſen wir uns doch etwas Wirkliches denken); dagegen von der bloßen Potenz des Seyns, die aber, eben weil bloße Potenz, in gewiſſem Sinne = nichts iſt, iſt die Vernunft allerdings voreingenommen, ſie iſt das gegen alles Offene, allem Gleiche (omnibus aequa), das nichts Ausſchließende — aber was allein nichts ausſchließt, iſt die reine Potenz. Schon das Weibliche in dem Wort, oder daß wir die Vernunft ſagen, deutet auf ihre Eigenſchaft als Potenz, während das Männliche im Verſtand anzeigt, daß der Verſtand Actus iſt; denn die deutſche Sprache iſt, wie Leſſing ſchon ſagt, für die Philoſophie geboren.

Es iſt natürlich, wenn diejenigen, welche in reiner Vernunftwiſſenſchaft die Darſtellung des wirklichen Hergangs, der wirklichen Entſtehung der Dinge, zu beſitzen glauben, dem Wort Potenz nicht geneigt ſind, welches eben daran erinnert, daß in der Vernunftwiſſenſchaft, oder, was daſſelbe iſt, in der rein aprioriſchen Wiſſenſchaft, nur die Möglichkeit der Dinge, nicht die Wirklichkeit, begriffen werden. Die Vernunft iſt aber nur die unendliche Potenz des Erkennens und hat als ſolche auch nur die unendliche Potenz des Seyns zu ihrem Inhalt und kann von dieſem aus eben darum auch nur zum a priori Möglichen gelangen, das dann freilich auch das Wirkliche, in der Erfahrung Vorkommende, iſt, aber ſie gelangt zu ihm nicht als dem Wirklichen, ſondern als zu dem bloß a priori Möglichen. — Irgend einmal, um mich ſo auszudrücken, an irgend einem Punkte ſeiner Entwicklung wird der menſchliche Geiſt das Bedürfniß empfinden gleichſam hinter das Seyn zu kommen — es iſt dieß ein vulgärer Ausdruck, deſſen ich mich aber gern und abſichtlich bediene, denn ſolche Ausdrücke ſind erklärend — man möchte gern, wie man ſagt, hinter eine Sache kommen. Aber was iſt hier „hinter der Sache"? Nicht das Seyn; denn dieſes iſt vielmehr das Vordere der Sache, das, was unmittelbar in die Augen fällt, und was hierbei ſchon vorausgeſetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z. B. ein Ereigniß, kommen will, ſo muß mir die Sache, hier alſo das Ereigniß, ſchon gegeben ſeyn. Hinter der Sache iſt alſo nicht das Seyn,

Digitized by Google

ſondern das Weſen, die Potenz, die Urſache (dieß alles ſind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe). Und ſo wird auf dem Punkt ihrer höchſten Entwicklung die dem Menſchen ſo tief eingepflanzte und unüberwindliche Neigung zu begreifen auch wohl verlangen, nicht bloß hinter dieſe oder jene Sache, ſondern hinter das Seyn überhaupt zu kommen, zu ſehen, nicht was über, denn dieß iſt ein ganz anderer Begriff, aber was jenſeits des Seyns iſt. Es kommt alſo einmal dahin, wo der Menſch nicht etwa bloß von der Offenbarung, ſondern von allem Wirklichen ſich frei zu machen hat, um in eine völlige Wüſte alles Seyns zu fliehen, wo nichts irgendwie Wirkliches, ſondern nur noch die unendliche Potenz alles Seyns anzutreffen iſt, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieſes ſich nur in ſich ſelbſt, in ſeinem eignen Aether bewegt. An eben dieſem aber hat die Vernunft auch, was ihr die völlig aprioriſche Stellung gegen alles Seyn gibt, ſo daß ſie von jenem aus nicht nur ein Seyendes überhaupt, ſondern das geſammte Seyn in allen ſeinen Abſtufungen zu erkennen vermag. Denn in der unendlichen, d. h. noch übrigens unbeſtimmten, Potenz entdeckt ſich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, ſondern nothwendiger, jener innere Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, an dem ſie den Schlüſſel zu allem Seyn hat, und der der innere Organismus der Vernunft ſelbſt iſt. Dieſen Organismus zu enthüllen, iſt Sache der rationalen Philoſophie.

Die älteſte und wohl verſtanden gewiß richtigſte Erklärung der Philoſophie iſt dieſe, ſie ſey die Wiſſenſchaft des Seyenden, ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος. Aber eben zu finden, was das Seyende, nämlich das wahrhaft Seyende iſt, hoc opus, hic labor est, das hat die Wiſſenſchaft ſelbſt erſt zu ermitteln, und zwar aus folgendem Grunde: das Seyende, ſo, wie es ſich als unmittelbaren Inhalt der Vernunft zeigt (= unendliches Seynkönnen), iſt ebenſowohl Es ſelbſt als die Materie eines andern Seyns Die Potenz (der unmittelbare Inhalt der Vernunft) iſt an ſich ſelbſt das Unbeſtimmte (τὸ ἀόριστον), inwiefern ſie nämlich Potenz, Subjekt, Materie (denn dieß ſind gleichbedeutende Ausdrücke), oder ſelbſt das Seyende ſeyn kann. Man hat daher nicht das Seyende ſelbſt, ſolange

Digitized by

man nicht jenes Materielle oder bloß Potentielle, das bloß ſeyn Könnende in ihm, welches eben die Materie eines anderen Seyns iſt, ausgeſchloſſen hat. Um aber dieß thun zu können, muß das Denken vor allem auf dieſen unmittelbaren Inhalt der Vernunft eingehen, dieſen ſich aufſchließen, es muß fragen: was iſt jenes Seyende, der unmittelbare Inhalt der Vernunft, was gehört zu ihm, daß es das Seyende iſt? Denn dieß verſteht ſich nicht von ſelbſt. Der Begriff des Seyenden muß alſo erzeugt werden. Nun offenbar zuerſt und vor allem gehört dazu (zum Seyenden), daß es Subjekt des Seyns ſey; damit aber, daß es das bloße Subjekt des Seyns iſt, d. h. nur das, von dem das Seyn ausgeſagt werden kann, wäre es noch nicht das Seyende (in dem prägnanten Sinn wie wir es hier nehmen, wo es das Urbild alles Seyns ſelbſt bedeutet). Das Seyende muß allerdings zuerſt Subjekt des Seyns — das was ſeyn kann —, inſofern die Potenz des Seyns ſeyn, aber nicht die Potenz von etwas, das es noch nicht iſt (denn da wäre es ja eben nicht das Seyende), ſondern die Potenz deſſen, was es ſchon Iſt, was es unmittelbar und ohne Uebergang iſt. Nochmals: das Seyende, das wir ſuchen, iſt unmittelbar und im erſten Gedanken Potenz des Seyns, Subjekt, aber Subjekt, das unmittelbar ſeine Erfüllung mit ſich hat (das Subjekt an ſich eine Leere, die erſt durch das Prädicat erfüllt werden muß) — das Seyende iſt daher ebenſo unmittelbar das ſeyende, als es das ſeynkönnende iſt, und zwar das rein ſeyende, das ganz und völlig objektiv ſeyende, in dem ebenſo wenig etwas von einem Können iſt als in dem Subjekt etwas von einem Seyn; und da es nun im Subjekt- oder Potenz-Seyn unmittelbar auch Objekt, ſo gehört zum vollſtändigen Begriff des Seyenden auch noch dieſes (das Dritte), daß es Subjekt und Objekt in Eins gedacht, unzertrennliches Subjekt-Objekt iſt, ſo daß dieſes noch als eine dritte Beſtimmung unterſchieden werden muß.

Sie ſehen: was wir hier unter dem Namen des Seyenden begriffen haben, iſt nichts anderes als das Subjekt-Objekt der von Fichte ausgegangenen Philoſophie, ſo wie, wenn dieſes Subjekt-Objekt im erſten Gedanken als Indifferenz von Subjekt und Objekt beſtimmt

Digitized by Google

war, dieſer Ausdruck ganz gleichbedeutend wäre mit jenem anderen: der unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt die unendliche Potenz des Seyns. (Fichte hatte das Subjekt-Objekt aber nur im menſchlichen Bewußtſeyn; die von ihm ausgegangene Philoſophie hob dieſe Beſchränkung auf, und ſetzte an die Stelle des Subjekts-Objekts im menſchlichen Bewußtſeyn das allgemeine und unbedingte Subjekt-Objekt). Das Subjekt-Objekt iſt aber nicht wirklich zu denken, ohne drei Momente zu unterſcheiden, 1. Subjekt, 2. Objekt, 3. oder als Drittes: Subjekt-Objekt. Unmittelbar, d. h. ohne Vorausſetzung, kann nichts gedacht werden als nur das Subjekt. Das Wort Subjekt bedeutet ſogar nichts anderes als Vorausſetzung. Das Einzige, was ſich vorausſetzen, d. h. dem ſich nichts vorausſetzen läßt, iſt eben Subjekt (in der älteren philoſophiſchen Sprache ſind subjectum und suppositum gleichbedeutend): nichts kann unmittelbar Objekt ſeyn, denn nichts iſt Objekt als gegen ein Subjekt, nichts aber kann ebendarum auch unmittelbar Subjekt-Objekt ſeyn. Das Letzte ſetzt beides voraus, 1. das allein ohne Vorausſetzung ſeyn Könnende — das Subjekt, 2. das Objekt. Erſt als Drittes kann eben das, was das Subjekt und das Objekt war, Subjekt-Objekt ſeyn.

Nun müſſen wir aber ſogleich hinzufügen, daß nicht das Subjekt, nicht das Objekt, und auch nicht das Dritte oder das Subjekt-Objekt, keines von dieſen, wenn wir ſie durch Zahlen bezeichnen, nicht 1, nicht 2, nicht 3 für ſich iſt das Seyende; das Seyende ſelbſt iſt erſt, was 1+2+3, iſt[1]. Um alſo zum Seyenden ſelbſt (und um dieſes iſt es zu thun), um daher in unſern Gedanken zum Seyenden ſelbſt zu gelangen, müſſen wir erſt 1, 2, 3, die in ihrer urſprünglichen Einheit dem Seyenden ſelbſt gleich ſind, hinwegſchaffen, d. h. wir müſſen ſie ſich ungleich machen, ſo daß ſie nicht mehr zuſammen das Seyende, ſondern jedes für ſich ein Seyendes iſt. Dieſes geſchieht, indem wir das, was in dem Seyenden Subjekt, alſo Potenz des Seyns iſt,

[1] Vergleiche zu dieſem und zum nächſtfolgenden die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, die zwölfte und dreizehnte Vorleſung, beſonders S. 291. 313. 319. 320. Ebenſo S. 365 und S. 387. D. H.

Digitized by Google

Potenz für ſich ſelbſt, d. h. Potenz eines eignen Seyns, ſeyn laſſen, und es als übergehend denken in das Seyn, womit es aber aufhört Subjekt zu ſeyn und Objekt wird, wogegen denn natürlich das, was in dem Seyenden Objekt war, aufhören muß Objekt zu ſeyn, und ſelbſt Subjekt wird, wie denn ebenſo auch das, was Subjekt-Objekt war, ausgeſchloſſen und ebenfalls als für ſich Seyendes geſetzt wird. Die Möglichkeit dieſes Verfahrens iſt dadurch gegeben, daß das, was das Subjekt iſt, allerdings auch Potenz eines für-ſich-Seyns — auch ſeyn Könnendes im tranſitiven Sinn — iſt, wo es dann, anſtatt dem im Seyenden geſetzten Objekt zugewendet, nämlich ihm Subjekt zu ſeyn, ſich ſelbſt Subjekt, nämlich Potenz eines eignen Seyns wird. So betrachtet ſind 1, 2, 3 in ihrer Einheit zwar das Seyende, aber die es auch nicht ſeyn können, d. h. ſie ſind an dem Seyenden das Zufällige, was hinweggeſchafft werden muß, um zu dieſem, um zu dem Seyenden ſelbſt in ſeiner Lauterkeit, zu dem über alle Zweifel erhabenen Seyenden zu gelangen, — ſie ſind das Identiſche, aber nicht das abſolut Identiſche ſelbſt.

Die Wiſſenſchaft, welche dieſe Elimination des Zufälligen in den erſten Begriffen des Seyenden, und damit dieſe Ausſcheidung des Seyenden ſelbſt vollbringt, iſt kritiſche, iſt negativer Art, und ſie hat in ihrem Reſultat das, was wir das Seyende ſelbſt genannt haben, nur erſt im Gedanken. Daß aber dieſes nun auch in ſeiner eignen Reinheit, mit Ausſchließung des bloß zufälligen Seyns, über dieſem Seyn exiſtirt, dieſes zu erkennen, kann nicht mehr die Sache jener negativen, ſondern nur einer anderen, im Gegenſatz mit ihr poſitiv zu nennenden Wiſſenſchaft ſeyn, für welche poſitive Wiſſenſchaft jene erſt den eigentlichen, den höchſten Gegenſtand geſucht hat.

Ich habe Sie jetzt wieder bis zu dem Punkt geführt, wo die Philoſophie, ſofern ſie ihren letzten und höchſten Gegenſtand erſt ſucht, aber es mit ihm bloß bis zum logiſch — in Gedanken — vermittelten Begriff bringt, ohne ihn in ſeiner eignen Exiſtenz nachweiſen zu können, und die Philoſophie, ſofern ſie nun erſt unmittelbar mit dieſem Gegenſtand, dem über allen Zweifel erhabenen Seyenden verkehrt, einander gegenüberſtehen.

Digitized by Google

Hier, in der Nicht-Unterſcheidung der negativen und poſitiven Philoſophie, und daß man mit einer Philoſophie, die, richtig verſtanden, nur negative Bedeutung haben konnte, erreichen wollte, was nur der poſitiven Philoſophie möglich iſt — darin, wie geſagt, liegt der Grund der Verwirrung und des wilden, wüſten Weſens, in das man hineingerieth, indem man Gott erſt als in einem nothwendigen Proceß begriffen darzuſtellen ſuchte, hernach aber, da es hiermit nicht weiter ging, zu frechem Atheismus ſeine Zuflucht nahm. Dieſe Verwirrung hat ſogar verhindert, jene Unterſcheidung auch nur zu verſtehen.

Erſt die recht verſtandene negative Philoſophie führt die poſitive herbei, und umgekehrt die poſitive Philoſophie iſt erſt gegen die recht verſtandene negative möglich. Dieſe wenn ſie in ihre Schranken ſich zurückzieht, macht jene erſt erkennbar, und dann nicht bloß möglich, ſondern nothwendig.

Als zuerſt durch meine öffentlichen Vorleſungen etwas von poſitiver Philoſophie verlautete, fanden ſich mehrere, die ſich der negativen gegen mich annehmen zu müſſen glaubten, meinend, dieſe ſolle ganz abolirt werden, weil ich allerdings von der Hegelſchen in ſolchem Sinne ſprach; dieß geſchah aber nicht, weil ich die Hegelſche Philoſophie für die negative hielt; dieſe Ehre kann ich ihr nicht anthun, ich kann ihr gar nicht zugeben, die negative zu ſeyn, ihr Grundfehler beſteht vielmehr eben darin, daß ſie poſitiv ſeyn will. Die Verſchiedenheit zwiſchen Hegel und mir iſt keine geringere in Betreff der negativen als der poſitiven Philoſophie. Die Philoſophie, die Hegel dargeſtellt, iſt die über ihre Schranken getriebene negative, ſie ſchließt das Poſitive nicht aus, ſondern hat es ihrer Meinung nach in ſich, ſich unterworfen; das große, von den Schülern wiederholt gebrauchte Wort war: die volle wirkliche Erkenntniß des göttlichen Daſeyns, die Kant der menſchlichen Vernunft abgeſprochen, ſey durch ſie gewährt; ſelbſt die chriſtlichen Dogmen waren für ſie nur eine Kleinigkeit. Dieſe Philoſophie, die ſich zur poſitiven aufbläht, während ſie ihrem letzten Grunde nach nur negativ ſeyn kann, habe ich in meinen öffentlichen Vorträgen nicht erſt hier, lange zuvor, beſtritten, und werde ſie fortwährend, d. h. ſolang'

Digitized by Google

es noch nöthig scheinen kann, bestreiten, indeß ich die wahre negative Philosophie, die ihrer selbst bewußt in edler Enthaltsamkeit innerhalb ihrer Schranken sich vollendet, für die größte Wohlthat erklärt, die dem menschlichen Geiste zunächst wenigstens ertheilt werden kann; denn durch eine solche Philosophie ist die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeschmälertes Recht eingetreten und eingesetzt, das Wesen, das An sich der Dinge zu begreifen und aufzustellen. Die Vernunft wird, auf diese Weise beruhigt und in allen ihren gerechten Ansprüchen vollkommen befriedigt, keine Versuchung mehr empfinden, in das Gebiet des Positiven einzubrechen, wie sie dagegen von ihrer Seite des beständigen Ein- und Uebergriffs von Seite des Positiven ein für allemal entledigt ist. Es ist seit Kant keine Philosophie in Deutschland aufgetreten, gegen welche nicht sogleich die Anhänger des Positiven, vorzüglich aber gegen Kant selbst, mit der Anklage des Atheismus aufgetreten sind; aber eine Philosophie, welche aufrichtig und offenherzig sich begnügt, den Begriff Gottes als letzte, höchste und nothwendige Vernunftidee aufzustellen, ohne Anspruch darauf zu machen die Existenz Gottes zu beweisen, ist keiner Gefahr mehr eines solchen Ein- und Uebergriffs des Positiven ausgesetzt, sondern kann und wird sich ruhig in sich selbst vollenden.

Es geschieht noch jetzt häufig, daß Halbunterrichtete meinen, ich habe die frühere Philosophie als negative erklärt, um die positive an ihre Stelle zu setzen. Da könnte denn wohl auch von einer Sinnesänderung die Rede seyn. Wenn aber zu einer Sache zwei Elemente, A und B, erforderlich sind, und ich befinde mich zuerst bloß im Besitze des einen, A, so wird dadurch, daß zu A B hinzutritt, oder daß ich jetzt nicht mehr bloß A, sondern A + B besitze, A eigentlich nicht verändert; verhindert nur wird, daß ich glaube, durch A schon zu besitzen oder erreichen zu können, was erst durch das Hinzukommen von B möglich ist. So verhält es sich mit der negativen und positiven Philosophie. Es ist keine Veränderung, die mit der ersten vorgeht, wenn die zweite ihr hinzugefügt wird, im Gegentheil wird sie dadurch erst in ihr wahres Wesen eingesetzt, daß sie nicht mehr versucht seyn kann über ihre Grenzen auszuschweifen, d. h. selbst positiv zu seyn.

Digitized by Google

Schon bald nachdem die Kantſche Kritik der reinen Vernunft durchgedrungen war, fing man an von einer kritiſchen Philoſophie zu ſprechen. Bald aber fragte man ſich, ob denn dieſe kritiſche Philoſophie alles ſey, ob es außer dieſer nichts mehr von Philoſophie gebe. Was mich betrifft, ſo erlaube ich mir zu bemerken, daß mir bald nach vollendetem Studium der Kantſchen Philoſophie einleuchtete, daß dieſe ſogenannte kritiſche Philoſophie unmöglich die ganze, ich zweifelte ſogar, ob ſie die eigentliche Philoſophie ſeyn könne. In dieſem Gefühle habe ich ſchon 1795 in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, nicht ohne mir den augenblicklichen öffentlichen Widerſpruch Fichtes zuzuziehen, behauptet, daß dieſem Kriticismus (ſo wurde die kritiſche Philoſophie als Syſtem genannt) gegenüber einſt noch ein ganz anderer, weit kühnerer Dogmatismus hervortreten werde, als der falſche und halbe der ehemaligen Metaphyſik. Das Wort Dogmatismus hat freilich ſchon von Kant her einen übeln Klang, und vollends in Folge jenes logiſchen Dogmatismus, den ſpäter Hegel auf den bloßen abſtrakten Begriff gründen wollte, der von allen der widerwärtigſte, weil der kleinlichſte iſt, wogegen der Dogmatismus der alten Metaphyſik noch immer etwas Großartiges hat. Aber auch in Bezug auf die alte Metaphyſik müſſen wir unterſcheiden zwiſchen dogmatiſcher und dogmatiſirender Philoſophie; dogmatiſirend war die alte Metaphyſik, und dieſe iſt durch Kant unwiederbringlich zerſtört. Aber bis zur eigentlich dogmatiſchen Philoſophie, d. h. welche dieß wirklich wäre, nicht bloß ſeyn wollte, wie die alte Metaphyſik, die ich darum die bloß dogmatiſirende nenne, reicht Kants Kritik nicht. Die alte Metaphyſik glaubte die Exiſtenz Gottes rational beweiſen zu können, bewieſen zu haben, ſie war inſofern rationaler Dogmatismus, wie Kant ſich ausdrückt, oder, wie ich mich umgekehrt ausdrücken will, poſitiver Rationalismus. Dieſer nun wurde durch Kant ſo zerſetzt, daß er fortan als unmöglich erſcheint, wie denn heutzutage ſelbſt ſolche Theologen, die gern überall nach Anhaltspunkten greifen, bei der alten Metaphyſik keine Hülfe mehr ſuchen. Aber indem jener poſitive Rationalismus zerſetzt wurde, war eben damit ein reiner Rationalismus in Ausſicht geſtellt — ein reiner, den wir aber nicht

Digitized by Google

etwa den negativen nennen werden; denn dieß würde den poſitiven als einen möglichen vorausſetzen, aber es gibt keinen poſitiven Rationalismus ſeit Kant. Rationalismus kann nur negative Philoſophie ſeyn, und beide Begriffe ſind völlig gleichbedeutend. Der Sache nach war jener reine Rationalismus ſchon in Kants Kritik enthalten. Kant läßt der Vernunft, wie geſagt, nur den Begriff Gottes, und da er das ſogenannte ontologiſche Argument verwirft, welches nämlich aus dem Begriff Gottes auf ſeine Exiſtenz ſchließen wollte, ſo macht er auch für den Begriff Gottes keine Ausnahme von der Regel, daß der Begriff eines Dinges nur das reine Was deſſelben enthält, nichts aber von dem Daß, von der Exiſtenz. Kant zeigt allgemein, wie vergeblich das Beſtreben der Vernunft ſey, mit Schlüſſen über ſich ſelbſt hinaus zur Exiſtenz zu kommen (in dieſem Streben aber iſt ſie nicht dogmatiſch, denn ſie erreicht ja ihren Zweck nicht, ſondern bloß dogmatiſirend) — Kant läßt alſo der Vernunft überhaupt nichts als die Wiſſenſchaft, die ſich in das reine Was der Dinge einſchließt, und ſeine deutlich ausgeſprochene Meinung iſt, daß dieſer reine Rationalismus das einzige an der Stelle der alten Metaphyſik übrig Bleibende ſey. Kant dehnt freilich, was er nur von der Vernunft bewieſen hat, auf die Philoſophie aus, und nimmt ſtillſchweigend an, daß es keine andere als rein rationale Philoſophie gebe; das Letzte aber hatte er auf keine Weiſe gezeigt; es mußte alſo gleich die Frage entſtehen, ob denn nun nach Zerſetzung der alten Metaphyſik das andere, poſitive Element vollkommen vernichtet ſey, ob nicht vielmehr, nachdem ſich das Negative im reinen Rationalismus niedergeſchlagen habe, das Poſitive ſich nun erſt frei und unabhängig von jenem in einer eignen Wiſſenſchaft geſtalten müſſe. Aber nicht auf ſolche Weiſe übereilt ſich der Fortſchritt einer Wiſſenſchaft, die einmal in eine Kriſis verſetzt iſt; denn auch in wiſſenſchaftlichen Bewegungen herrſcht kein bloßer Zufall, ſondern je tiefer, eingreifender ſie ſind, deſto mehr werden ſie von einer Nothwendigkeit beherrſcht, die keinen Sprung erlaubt, die gebieteriſch heiſcht, daß erſt das Nächſte vollendet, die unmittelbar vorliegende Aufgabe gelöst ſey, ehe zu Entfernterem fortgegangen wird. Jener reine Rationalismus,

Digitized by Google

der das nothwendige Reſultat der Kantſchen Kritik ſeyn mußte, war in derſelben nur indirekt enthalten und mit zu vielem Zufälligem vermiſcht; es war alſo erſt nöthig, ihn von dieſem zu ſondern, Kants Kritik ſelbſt zu förmlicher Wiſſenſchaft, zu einer wirklichen Philoſophie auszuarbeiten. Die erſten zur Darſtellung jenes reinen Rationalismus Berufenen mußten ſich ihn als Zweck vorſtellen. Sie mußten ſo ganz mit ihm beſchäftigt ſeyn, daß ſie nichts außer ihm denken konnten: ſie mußten alles in ihm zu haben glauben; ſolang' ſie mit ihm beſchäftigt waren, konnten ſie nicht an etwas über ihn Hinausgehendes denken. Inſofern war alſo freilich von poſitiver Philoſophie noch nicht die Rede, und darum auch die negative noch nicht als ſolche erkannt und erklärt. Um ſich ganz in die Schranken des Negativen, des bloß Logiſchen zurückzuziehen, ſich als negative Philoſophie zu bekennen, mußte dieſe Philoſophie das Poſitive entſchieden ausſchließen, und dieß konnte auf zweierlei Art geſchehen: indem ſie es außer ſich ſetzte, oder indem ſie es ganz verleugnete, völlig aufgab oder aufhob. Das Letzte war eine zu ſtarke Zumuthung. Hatte doch ſelbſt Kant das Poſitive, das er aus der theoretiſchen Philoſophie ganz eliminirt hatte, durch die Hinterthüre der praktiſchen wieder eingeführt. Zu dieſer Auskunft konnte jene allerdings auf einer höheren Stufe der Wiſſenſchaftlichkeit ſtehende Philoſophie nicht greifen. Aber um das Poſitive auf die andere Weiſe von ſich auszuſchließen, ſo nämlich, daß ſie es außer ſich als Gegenſtand einer andern Wiſſenſchaft ſetzte, dazu mußte ſchlechterdings die poſitive Philoſophie erfunden ſeyn. Aber dieſe war eben nicht erfunden, zu dieſer war durch Kant ſchlechterdings keine Möglichkeit gegeben. Kant hatte die Philoſophie auf den Weg gebracht, ſich als negative oder rein rationale abzuſchließen und zu vollenden; aber zu einer poſitiven Philoſophie hatte er durchaus keine Mittel gegeben. Nun ſehen wir aber in der Natur, in der organiſchen z. B., daß irgend ein Vorausgehendes, ſich zum Negativen oder ſich als Negatives zu bekennen, erſt in dem Augenblick ſich entſchließt, in welchem ihm das Poſitive außer ihm gegeben wird. Es war alſo unmöglich, daß jene Philoſophie ſich zu der reinen Negativität entſchließen konnte,

Digitized by Google

die an ſie gefordert war, ehe die poſitive Philoſophie gefunden und wirklich vorhanden war. Es kam hiezu, daß dieſe Philoſophie in einer übrigens ſehr poſitiven Zeit ſich entwickelte, welche laut und beſtimmt nach Erkenntniß verlangte; dieſer gegenüber auf alle poſitive Erkenntniß zu verzichten, war vielleicht eine Verleugnung, die lebhaft ſtrebenden Geiſtern zu ſchwer fiel. Unter anderm ſtand dieſe Philoſophie auch ſolchen gegenüber, die ihren Standpunkt nur im Poſitiven hatten, und die, während ſie auf alle wiſſenſchaftliche Philoſophie verzichteten, gleichſam um für dieſe Demüthigung ſich ſchadlos zu halten, nur mit deſto größeren Anſprüchen alle höheren Ueberzeugungen auf ein blindes Gefühl, auf Glauben oder geradezu auf Offenbarung allein gründen wollten. Einer von dieſen war Jacobi, der als Grundſatz ausgeſprochen, daß jede wiſſenſchaftliche Philoſophie auf Atheismus führe. Dieſer ſcheute ſich nicht, den Kantſchen Satz, daß die Vernunft das Daſeyn Gottes nicht zu beweiſen vermöge, als ganz identiſch mit dem ſeinigen zu behandeln, wiewohl zwiſchen beiden doch ein großer und himmelweiter Unterſchied iſt. Da nun aber Kant weder von einem blinden Glauben noch von einem bloßen Gefühl in der Philoſophie wiſſen wollte, ſo kam ſein negatives Reſultat Jacobi gegenüber in die Lage, ſelbſt als Atheismus zu erſcheinen, und kaum hielt ſich Jacobi zurück dieß ſogar auszuſprechen. Außer dieſen Männern, denen es nur darum zu thun war, für ihren Satz, daß alle wiſſenſchaftliche Philoſophie auf Atheismus führe, Beſtätigungen zu finden, und die daher überall Atheismus ſahen, wo er war und wo er nicht war, außer dieſen wirkte Spinoza noch immer mächtig ein, der dieſe Verwirrung des Poſitiven und Negativen zuerſt in die Philoſophie gebracht hatte, indem er das nothwendig Exiſtirende zum Princip (Anfang) machte, aber von dieſem die wirklichen Dinge bloß logiſch ableitete.

Es war natürlich, daß gerade in dem Augenblick, wo Negatives und Poſitives ſich auf immer ſcheiden ſollte, alſo im Augenblick der Entſtehung der rein negativen Philoſophie, das Poſitive nur um ſo mächtiger hervortreten und ſich geltend machen mußte. Und hatte ich ſchon frühzeitig die klare Ahndung, daß jenſeits dieſes Kriticismus, der die dogmatiſirende Philo-

Digitized by Google

ſophie zerſtört hatte, eine andere, und zwar durch ihn nicht erreichte dogmatiſche Philoſophie aufſtehen müſſe, ſo läßt ſich denken, wie, nachdem mir jenes durch Kant vorbereitete rationale Syſtem nun als reines, zur Evidenz gebrachtes, von allem Zufälligen befreites wirkliches Syſtem vor Augen ſtand, dieſelbe Wahrnehmung nur mit verſtärktem Gewicht mir aufs Herz fallen mußte. Je reiner das Negative aufgeſtellt war, deſto mächtiger mußte ihm gegenüber das Poſitive ſich erheben, und es ſchien nichts gethan, ſolange dieſes nicht auch gefunden ſey. Vielleicht kann man ſich hieraus erklären, wie faſt unmittelbar nach der erſten Darſtellung jenes aus dem Kriticismus herausgebildeten Syſtems dieſe Philoſophie von ihrem Urheber gleichſam verlaſſen, einſtweilen jedem überlaſſen wurde, der bereit ſtand ſie ſich anzueignen, und, mit Platon zu reden, von dem Glanze der leer gelaſſenen Stelle angezogen, mit Begierde ſich auf ſie zu ſtürzen. Für mich war jene Philoſophie wirklich nur Uebergang geweſen; die Wahrheit zu ſagen, hatte ich in dieſer Philoſophie eben nur das nächſte nach Kant Mögliche verſucht, und war innerlich weit entfernt — niemand wird eine dem entgegengeſetzte Aeußerung aufzeigen können — ſie in dem Sinne für die ganze Philoſophie zu nehmen, in welchem dieß nachher geſchehen iſt, und wenn ich die poſitive Philoſophie, auch nachdem ſie gefunden war, höchſtens durch Andeutungen erkennen ließ, unter anderm durch die bekannten Paradoxien einer polemiſchen Schrift gegen Jacobi, ſo glaube ich, daß auch dieſe Zurückhaltung eher zu loben als zu tadeln war; denn damit habe ich einer Richtung, mit der ich nichts gemein haben wollte, volle Zeit gelaſſen ſich zu entwickeln und auszuſprechen, ſo daß nun niemand mehr über ſie ſelbſt und mein Verhältniß zu ihr zweifelhaft ſeyn kann, während ich ſie ſonſt wahrſcheinlich nie losgeworden wäre. Alles, was ich gegen jene Richtung vorkehrte, war, ſie ſich ſelbſt zu überlaſſen, wobei ich völlig überzeugt war, daß ſie mit ſchnellen Schritten der Verdorrung und Austrocknung entgegengehen würde.

Die wahre Verbeſſerung, die meiner Philoſophie hätte zu Theil werden können, wäre eben die geweſen, ſie auf die bloß logiſche Bedeutung einzuſchränken. Aber Hegel machte noch viel beſtimmter

Anſprüche, auch das Poſitive begriffen zu haben, als ſein Vorgänger. Man hat ſich über das Verhältniß beider überhaupt meiſt ganz falſche Begriffe gemacht. Man glaubt, jener habe dieſem verübelt, über ihn hinausgegangen zu ſeyn. Aber gerade das Umgekehrte. Der erſte, der noch gar vieles, wovon man heutzutag nichts mehr weiß, zu überwinden und den ganzen Stoff zu gewältigen hatte, den der andere bereits dem Begriff unterworfen fand, konnte ſich wohl gefallen laſſen, von dieſem berichtigt zu werden. Konnten ſich mir freilich die beſonders allem Sinnreichen und Genialen feindlichen Elemente in der ganzen Weiſe Hegels nicht verbergen, ſo ſah ich dagegen, daß derſelbe auch manchem falſch Genialen, wirklich Schwachen, ja Kindiſchen, durch vorgebliche Gemüthlichkeit Irreleitenden, was er in der Zeit vor ſich fand, mit Kraft und zum wahren Beſten gründlicher Denkart und Wiſſenſchaft entgegentrat, und während die andern allerdings faſt nur taumelten, hielt er wenigſtens an der Methode überhaupt feſt, und die Energie, mit der er ein falſches Syſtem, aber doch ein Syſtem durchführte, hätte, zum Rechten gewendet, zum unſchätzbaren Vortheil der Wiſſenſchaft gereichen können. Es iſt eben dieſe Seite, welche ihm vorzugsweiſe Wirkung verſchafft, wie ich denn ſah, daß die, welche ihn am eifrigſten prieſen, einige Schlagſätze und Schlagwörter ausgenommen, vom Einzelnen wenig redeten, immer aber das hervorhoben, daß ſeine Philoſophie ein Syſtem, und zwar ein vollendetes, ſey. Einerſeits drückt ſich in dieſer unbedingten Forderung des Syſtems die Höhe aus, zu welcher die philoſophiſche Wiſſenſchaft in unſerer Zeit erhoben iſt; man iſt überzeugt, daß nichts mehr einzeln gewußt werden kann, ſondern nur im Zuſammenhang und als Glied eines großen, alles umfaſſenden Ganzen. Von der andern Seite finden ſich viele, die um jeden Preis fertig ſeyn wollen und ſich kindiſch beglückt fühlen, ſich einem Syſteme anzuſchließen, und damit ihre eigne Wichtigkeit zu erheben, wie es denn immer vorzüglich darum eine ſchlimme Sache iſt, wenn Partei- oder Secten-Namen aufkommen oder wieder neu geltend gemacht werden. Denn ich habe manchen zu ſehen Gelegenheit gehabt, der für ſich nichts bedeutete, wenn er ſich aber einen Liberalen oder monarchiſch Geſinnten

Digitized by Google

nannte, ſich und anderen wirklich etwas zu ſeyn dünkte. Nicht jeder iſt übrigens darum dazu berufen, Schöpfer eines Syſtems zu ſeyn. Es gehört künſtleriſches Gefühl dazu, um von dem Streben nach Abſchließung ſich nicht zum Widerſinnigen oder Bizarren hinreißen zu laſſen und innerhalb der Grenzen des Natürlichen zu bleiben. Von nichts war Hegel, der im Einzelnen ſo ſcharf iſt, ſo ſehr als von künſtleriſchem, zumal von dieſem ins Ganze gehenden Gefühl verlaſſen, ſonſt hätte er die Stockung der Bewegung, die bei ihm zwiſchen der Logik und der Naturphiloſophie eintritt, empfinden, und aus der Art, wie die letzte an die erſte angeſtückt iſt, ſchon allein ſehen müſſen, daß er außer dem rechten Weg ſey. Ich gehöre nicht zu denen, die die Quelle der Philoſophie überhaupt im Gefühle ſuchen, aber für das philoſophiſche Denken und Erfinden, wie für das Poetiſche oder Künſtleriſche, muß Gefühl die Stimme ſeyn, die vor dem Unnatürlichen und Unanſchaulichen warnt, und mancher zum Falſchen führende Weg wird dem, der darauf hört, ſchon allein dadurch erſpart, daß ſein Gefühl ſchon das Gemachte, nur durch mühſelige und unklare Zuſammenſetzung Erreichbare ſcheut. Wer wirklich ein vollendetes Syſtem will, muß weit hinaus, in die Ferne, nicht myopiſch bloß auf das Einzelne und Nächſte ſehen.

Die vorausgegangene Philoſophie konnte ſich nicht in dem Sinn wie Hegels als unbedingtes Syſtem aufſtellen, aber man konnte ihr darum nicht vorwerfen, überhaupt nicht Syſtem zu ſeyn. Sie brauchte nicht erſt ſyſtematiſirt zu werden, ſie war ein geborenes Syſtem; ihre Eigenthümlichkeit beſtand eben darin, Syſtem zu ſeyn. Ob die äußere Darſtellung mehr oder weniger ſchulmäßig gehalten war, konnte als gleichgültig erſcheinen, das Syſtem lag in der Sache, und wer die Sache, hatte eben damit auch das Syſtem; aber als abſolutes, nichts außer ſich zurücklaſſendes Syſtem konnte ſie ſich nicht abſchließen, obwohl ſie, ſolang' die poſitive Philoſophie nicht erfunden war, es ebenſowenig hindern konnte, wenn ein anderer ſie als Philoſophie ſchlechthin geltend machte. Hegel ſchien im Anfang die rein logiſche Natur jener Wiſſenſchaft einzuſehen. War es aber mit der rein logiſchen Bedeutung ernſt, ſo mußte ihm die Logik nicht ein Theil ſeyn. Dieſe ganze Philoſo-

Digitized by Google

phie, auch die von dem Vorgänger aufgenommene Natur- und Geistesphiloſophie mußte ihm logiſch, alſo Logik, und was er als Logik insbeſondere aufſtellte, mußte nicht etwas ſo Verfehltes ſeyn, als es bei ihm iſt. Anſtatt die wahre und wirkliche Logik zur Unterlage zu nehmen, von welcher aus fortgeſchritten würde, hypoſtaſirt er den Begriff in der Abſicht der logiſchen Bewegung, die, wie unabhängig man ſie von allem Subjektiven nehme, doch immer nur im Gedanken ſeyn kann, die Bedeutung einer objektiven, ja ſogar eines Proceſſes zu geben. So wenig hat er ſich von dem Realen, das ſeinen Vorgänger hinderte, befreit, daß er es auf ſeinem Standpunkt ſogar affektirt, Ausdrücke, die für dieſen gar nicht gemacht ſind, von jenem nehmend. Der Uebergang in die Naturphiloſophie, der in der rein negativ ſich haltenden Philoſophie bloß hypothetiſch geſchehen kann (dadurch wird auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten, nicht als Wirklichkeit zu erklären verſucht, was einer ganz andern Seite der Philoſophie vorbehalten werden muß) bei dieſem Uebergang alſo bedient er ſich ſolcher Ausdrücke (z. B. die Idee entſchließt ſich; die Natur iſt ein Abfall von der Idee), die entweder nichts ſagen oder ſeiner Abſicht nach erklärende ſeyn ſollen, alſo etwas Reales, einen wirklichen Vorgang, ein Geſchehen einſchließen. War es daher der Fehler der erſten Darſtellung, das Poſitive nicht außer ſich geſetzt zu haben, ſo wurde ſie durch die folgende (Hegelſche) übertroffen, aber nur durch die Vervollkommnung des Fehlers.

Ich kehre auf die Meinung zurück, welche einige faßten, als ſie aus der Ferne von poſitiver Philoſophie hörten, daß ſie nämlich ganz an die Stelle der negativen treten, dieſe alſo verdrängen und aufheben ſollte. So war es nie gemeint, ſo leicht gibt ſich auch eine Erfindung nicht auf, wie die jener Philoſophie, die ſich inzwiſchen für mich zur negativen beſtimmt hatte. Es war eine ſchöne Zeit, in der dieſe Philoſophie entſtanden war, wo durch Kant und Fichte der menſchliche Geiſt entfeſſelt ſich in der wirklichen Freiheit gegen alles Seyn und berechtigt ſah zu fragen, nicht: was iſt, ſondern: was kann ſeyn, wo zugleich Goethe als hohes Muſter künſtleriſcher Vollendung vorleuchtete. Indeß konnte die poſitive Philoſophie nicht gefunden, nicht

Digitized by Google

entwickelt werden ohne entſprechende Fortſchritte in der negativen, welche jetzt einer ganz andern Darſtellung fähig iſt als vor 40 Jahren, und obwohl ich weiß, daß dieſe einfache, leichte und doch großartige Architektonik, inwiefern ſie nämlich unmittelbar mit den erſten Gedanken in die Natur hinübertrat, und ſo von der breiteſten Baſis ausgehend, in einer zum Himmel anſtrebenden Spitze endigte, daß dieſe Architektonik in vollkommener Ausführung, beſonders der zahlloſen Einzelnheiten, deren ſie fähig iſt, ja die ſie fordert, hierin nur den Werken der alten deutſchen Baukunſt vergleichbar, nicht das Werk Eines Menſchen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters ſeyn kann, indeß doch auch die gothiſchen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine ſpätere Nachkommenſchaft ihrem Princip gemäß auszubauen angefangen: obwohl jenes wiſſend, hoffe ich doch nicht aus der Welt zu ſcheiden, ohne auch das Syſtem der negativen Philoſophie noch auf ſeinen wahren Grundlagen befeſtigt, und ſoweit als es jetzt und als es mir möglich iſt, aufgebaut zu haben.

Aus dem bisher Geſagten erhellt zugleich, wie überflüſſig es war, gegen mich die rationale oder negative Philoſophie in Schutz nehmen oder vertheidigen zu wollen, als ob ich von einer Philoſophie der reinen Vernunft gar nichts mehr wiſſen wolle. Diejenigen übrigens, welche ſich dazu berufen glaubten, und insbeſondere die Vertheidigung der Hegelſchen Philoſophie gegen mich in dieſer Beziehung übernehmen zu müſſen glaubten, thaten es zum Theil wenigſtens nicht etwa, um ſich der poſitiven Philoſophie zu widerſetzen, im Gegentheil, ſie ſelbſt wollten auch etwas der Art; nur waren ſie der Meinung, dieſe poſitive Philoſophie müſſe auf dem Grunde des Hegelſchen Syſtems aufgebaut werden, und laſſe ſich auf keinem andern aufbauen, dem Hegelſchen Syſteme fehle weiter nichts, als daß ſie es ins Poſitive fortſetzten, dieß, meinten ſie, könne in einem ſteten Fortgange, ohne Unterbrechung und ohne alle Umkehrung geſchehen. Sie bewieſen dadurch, 1) daß ſie von der vorausgegangenen Philoſophie nie einen rechten Begriff gehabt haben, ſonſt mußten ſie wiſſen, daß dieſe Philoſophie ein geſchloſſenes, in ſich völlig geendetes Syſtem war, ein Ganzes, das ein wahres

Digitized by Google

Ende hatte, d. h. nicht ein Ende, über das man nach Umſtänden oder Befinden wieder hinausgehen kann, ſondern das Ende bleiben muß; 2) daß ſie nicht einmal von der Philoſophie, die ſie verbeſſern und erweitern wollten, der Hegelſchen, Beſcheid wußten, da dieſe Philoſophie gar nicht nöthig hat von ihnen zur poſitiven erweitert zu werden, das hat ſie vielmehr ſelbſt ſchon gethan, und gerade darin beſtand der Fehler, daß ſie etwas ſeyn wollte, was ſie ihrer Natur, ihrem Herkommen nach gar nicht ſeyn konnte, nämlich eine zugleich dogmatiſche Philoſophie. Insbeſondere war es ihre (wahrſcheinlich aus unbeſtimmtem Hörenſagen geſchöpfte) Meinung, die poſitive Philoſophie ſey die, welche von dem perſönlichen Gott ausgehe, und der perſönliche Gott war es, den ſie durch Fortſetzung der Hegelſchen Philoſophie als nothwendigen Inhalt der Vernunft zu gewinnen dachten. Sie wußten alſo nicht, daß Kant, ſowie die aus ihm hervorgegangene Philoſophie, Gott als nothwendigen Inhalt der Vernunft ſchon habe: darüber war kein Streit, kein Zweifel, um den Inhalt handelte es ſich nicht mehr. Was Hegel betrifft, ſo rühmte ſich ja dieſer, Gott am Ende der Philoſophie als abſoluten Geiſt zu haben. Kann man nun einen abſoluten Geiſt denken, der nicht zugleich abſolute Perſönlichkeit, ein abſolut ſeiner ſelbſt Bewußtes wäre? Vielleicht meinten ſie, dieſer abſolute Geiſt ſey eben nicht eine freihandelnde Perſönlichkeit, nicht freier Weltſchöpfer u. ſ. w.; das konnte freilich der Geiſt nicht ſeyn, der erſt am Ende, post festum, kommt, nachdem alles gethan iſt, und der nichts zu thun hat, als alle vor und unabhängig von ihm vorhandenen Momente des Proceſſes unter ſich aufzunehmen. Aber eben das hatte auch Hegel zuletzt gefühlt, und in ſpäteren Zuſätzen dieſen abſoluten Geiſt ſich zur Schöpfung einer Welt frei entſchließen, ſich mit Freiheit zur Welt entäußern laſſen. Sie kamen auch in dieſer Hinſicht zu ſpät. Sie konnten nicht ſagen, die Hegelſche Philoſophie ſey in der Weltſchöpfung ein unmöglicher Gedanke; denn ſie wollten ja daſſelbe mit eben dieſer Philoſophie erreichen. Ihre vermeinte Verbeſſerung der Hegelſchen Philoſophie war alſo recht eigentlich, wie man zu ſagen pflegt, moutarde après diner, und man hätte nun eher Urſache ſich Hegels gegen dieſe ſeine Schüler anzu-

Digitized by Google

nehmen, wie man nicht weniger geneigt ſeyn mußte ihn gegen die Schmach zu vertheidigen, die ihm angethan wurde, wenn andere mit herzbrechenden, d. h. jedem kräftigen Denker nur Ekel erregen könnenden ſentimental-pietiſtiſchen Phraſen ſeine Philoſophie einem Theil des Publikums werth zu machen dachten, die anders woher genommenen Ideen in das enge Gefäß zwingen wollten, das ſie immer wieder auswirft.

Das Hauptargument jener Vertheidiger Hegels, die doch zugleich ſeine Verbeſſerer ſeyn wollen, iſt dieſes: eine rationale Philoſophie ſey etwas an ſich Nothwendiges, inbeſondere aber unentbehrlich zur Begründung einer poſitiven Philoſophie. Dagegen wäre nun zu ſagen, daß zur Vollendung der Philoſophie die negative wie die poſitive nothwendig, die letzte aber nicht in dem Sinne, wie ſie es annehmen, durch die erſte begründet wird, nicht ſo nämlich, daß ſie nur eine Fortſetzung der negativen wäre, da in der poſitiven vielmehr ein ganz anderer modus progrediendi ſtattfindet als in der negativen, indem ſich hier auch die Form der Entwicklung völlig umkehrt. Daß die poſitive Philoſophie durch die negative begründet würde, wäre nur dann nöthig, wenn die negative Philoſophie der poſitiven ihren Gegenſtand als einen ſchon erkannten überlieferte, mit dem ſie nun erſt ihre Operationen anfangen könnte. Aber ſo verhält es ſich nicht. Das, was der eigentliche Gegenſtand der poſitiven wird, bleibt in der vorausgehenden als das nicht mehr Erkennbare ſtehen; denn in dieſer iſt alles nur erkennbar, inwiefern es ein Prius hat, aber dieſer letzte Gegenſtand hat kein Prius in dem Sinne wie alles andere, ſondern hier wendet ſich die Sache um: was in der reinrationalen Philoſophie das Prius war, wird hier zum Poſterius. In ihrem Ende enthält die negative Philoſophie ſelbſt die Forderung der poſitiven, und allerdings die ihrer ſelbſt bewußte, ſich ſelbſt ganz verſtehende hat das Bedürfniß die poſitive außer ſich zu ſetzen; in dieſem Sinne könnte man ſagen, daß die negative die poſitive ihrerſeits begründe, aber nicht umgekehrt hat die poſitive ebenſo das Bedürfniß von ihr begründet zu werden. Die Begründung, welche wir allerdings von Seite der negativen (aber nicht der poſitiven)

Digitized by Google

Philoſophie anerkennen, iſt nicht ſo zu nehmen, als wäre das Ende der negativen Philoſophie der Anfang der poſitiven. So iſt es nicht. Jene überliefert ihr Letztes an ſie nur als Aufgabe, nicht als Princip. Aber, wird man ſagen, ſo iſt ſie ja doch durch die negative begründet, inwiefern ſie von dieſer die Aufgabe erhält. Ganz richtig, aber die Mittel der Aufgabe zu genügen muß die poſitive ſich rein ſelbſt verſchaffen. Wenn die erſte bis zur Forderung der andern fortgeht, geſchieht dieß nur in ihrem eignen Intereſſe, damit ſie ſich abſchließe, nicht aber darum, als ob die poſitive nöthig hätte die Aufgabe von ihr zu erhalten oder von ihr begründet zu werden; denn die poſitive kann rein für ſich anfangen, auch etwa mit dem bloßen Ausſpruche: Ich will das, was über dem Seyn iſt, was nicht das bloße Seyende iſt, ſondern mehr als dieſes, der Herr des Seyns. Denn von einem Wollen anzufangen, iſt ſie ſchon berechtigt als Philoſophie, d. h. als Wiſſenſchaft, die ſich ſelbſt ihren Gegenſtand frei beſtimmt, als Philoſophie, die ſchon an ſich ſelbſt und dem Namen nach ein Wollen iſt. Ihre Aufgabe kann ſie alſo auch bloß von ſich ſelbſt erhalten, und ihren wirklichen Anfang ebenſo auch ſich ſelbſt erſt geben; denn dieſer iſt von der Art, daß er keiner Begründung bedarf, er iſt der durch ſich ſelbſt gewiſſe und abſolute Anfang.

Digitized by Google

Sechste Vorlesung.

Gegen die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie ist wohl der Haupteinwurf dieser: Philosophie müsse aus Einem Stück seyn, es könne nicht zweierlei Philosophie geben. Ehe man diesen Einwurf macht, müßte man wissen, ob negative und positive Philosophie wirklich zwei verschiedene Philosophien sind, oder vielleicht nur die zwei Seiten einer und derselben Philosophie, die Eine Philosophie in zwei verschiedenen, aber nothwendig zusammengehörigen Wissenschaften. Dieß wird sich nun durch die folgende Betrachtung entscheiden. Vorläufig sey nur bemerkt, der Gegensatz, der dieser Unterscheidung zu Grunde liegt, war längst, und zwar in den rationalen Systemen selbst vorhanden, die Unvereinbares zu vereinigen suchten. Wir haben also den Gegensatz nicht erst erschaffen, unsere Absicht ist vielmehr, durch strenge Scheidung ihn für immer aufzuheben.

Woher käme es doch wohl, wenn nicht von dieser doppelten Seite der vielleicht dennoch Einen Philosophie, daß man von jeher so schwer, ja unmöglich gefunden hat, eine genügende Definition der Philosophie zu geben, eine solche nämlich, die zugleich das Verfahren derselben, den modus procedendi, ausdrückt? Wenn man sie z. B. erklärt als Wissenschaft, die sich in das reine, d. h. hier zugleich nothwendige Denken zurückzieht, so ist das eine wohl zulässige

Digitized by

Definition für die negative Philoſophie; nimmt man ſie aber für abſolut, was iſt die nothwendige Folge? Da die Philoſophie im Allgemeinen doch nicht ablehnen kann, auch über die wirkliche Exiſtenz der Natur und Welt überhaupt Rede und Antwort zu geben, nicht bloß mit dem Weſen der Dinge ſich zu beſchäftigen, ſo wird, wenn man conſequent iſt, die Folge ſeyn, behaupten zu müſſen, daß auch in der Wirklichkeit alles bloß logiſch zuſammenhange, Freiheit und That aber für nichts ſey, hiergegen empört ſich aber die außerlogiſche Natur der Exiſtenz ſo entſchieden, daß ſelbſt die, welche folgerichtig mit ihren Begriffen die Welt auch ihrer Exiſtenz nach als eine bloß logiſche Folge irgend einer urſprünglichen Nothwendigkeit erklären, dieß doch nicht Wort haben wollen, ſondern eher, den Standpunkt des reinen Denkens verlaſſend, zu Ausdrücken greifen, die auf ihrem Standpunkt völlig unſtatthaft, ja unmöglich ſind.

Die Sache verhält ſich alſo eigentlich ſo: beides iſt gefordert, eine Wiſſenſchaft, die das Weſen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns, und eine Wiſſenſchaft, welche die wirkliche Exiſtenz der Dinge erklärt. Dieſer Gegenſatz iſt einmal vorhanden, man kann ihn nicht umgehen, dadurch, daß man etwa die eine von beiden Aufgaben unterdrückt, ebenſo wenig dadurch, daß beide Aufgaben vermiſcht werden, wodurch nur Verwirrung und Widerſpruch entſtehen kann. Es bleibt alſo nichts übrig, als anzunehmen, daß jede dieſer Aufgaben für ſich, d. h. in einer beſonderen Wiſſenſchaft, aufgeſtellt und behandelt werden müſſe, was aber freilich nicht verhindert, den Zuſammenhang, ja vielleicht die Einheit beider zu behaupten. Kann es uns ferner wundern, wenn eine ſolche doppelte Seite der Philoſophie ſich hervorthut, da (und dieß iſt ein Hauptpunkt, bei dem ich mehr zu verweilen gedenke) ſich nachweiſen läßt, daß von je und immer beide Linien in der Philoſophie nebeneinander da geweſen, und wenn ſie in Widerſtreit geriethen, die eine neben der andern dennoch fortwährend ſich behauptet hat.

Um von dem Alterthum anzufangen, ſo ſpricht Ariſtoteles, welcher die Hauptquelle für Philoſophie des Alterthums iſt, mehrmals von einer Klaſſe Philoſophen, die er die Theologen nennt. Wenn wir nun

Digitized by Google

auch annehmen, daß er darunter zunächſt diejenigen Philoſophen des Alterthums verſtehe, die noch unter den Inſpirationen der Mythologie ſtanden, oder die außer den Thatſachen der Natur und des menſchlichen Verſtandesgebrauchs auch die religiöſen Thatſachen, namentlich die mythologiſchen Ueberlieferungen, in Betracht zogen, wie die ſogenannten Orphiker, oder die Urheber jener *παλαιῶν λόγων*, die zuweilen bei Platon erwähnt werden, ſo ſpricht doch Ariſtoteles an einer Stelle der Metaphyſik [1] auch von Philoſophen ſeiner Zeit, die er mit demſelben Namen bezeichnet (es iſt von *θεολόγων τῶν νῦν τισι* die Rede), und unter dieſen können keine anderen gemeint ſeyn, als die die Welt auf Gott zurückführen, alſo dogmatiſche Philoſophen, von denen ſich alsdann die andern nur dadurch unterſcheiden konnten, daß ſie alles bloß natürlich oder aus der Vernunft zu erklären ſuchten. Unter die Letzten gehörten unſtreitig vor allen die joniſchen Phyſiker, insbeſondere Herakleitos, deſſen Lehre, daß nimmer irgend etwas ſey, daß nichts bleibe, ſondern alles immer nur gehe oder einem Fluſſe gleich ſich bewege: *τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*, wie Platon die Lehre ausdrückt, oder: *ὅτι πάντα χωρεῖ*, daß alles weicht oder alles immer wieder Platz macht, im Grunde nur die Vernunftwiſſenſchaft beſchreibt, die allerdings auch bei nichts bleibt, ſondern, was ſo eben als Subjekt beſtimmt war, iſt im nächſten Moment zum Objekt geſchlagen, alſo weicht es in der That und gibt einem Andern Raum, das wieder nicht zu bleiben, ſondern einem andern und Höheren zu weichen beſtimmt iſt, bis dasjenige erreicht iſt, was gegen nichts mehr ſich als das Nichtſeyende verhält, alſo nicht mehr weichen kann.

Ganz beſonders aber gehörten zu dieſen rationalen Philoſophen die Eleaten, an denen Ariſtoteles aber vorzüglich dieſes tadelt, daß ſie, während ihre Wiſſenſchaft nur Logik ſey, dennoch mit derſelben zugleich erklären wollen. In dieſer Beziehung ſagt er, daß die eleatiſche Philoſophie nur Schwindel errege und keine Hülfe gewähre; denn die bloße Bewegung im Gedanken ſchließt alles wirkliche Geſchehen aus; will nun dieſe bloß logiſche Bewegung dennoch als erklärend ſich geltend machen,

[1] Lib. XIII, p. 300 (ed. Brandis).

Digitized by

ſo erſcheint ſie dabei als nicht von der Stelle kommend (weil das Logiſche kein wirklicher Fortſchritt des Geſchehens ſeyn kann, ſondern alles in Gedanken vorgeht, ſo erſcheint, wenn das Logiſche als wirkliche Erklärung genommen wird, dieſe Erklärung als nicht von der Stelle kommend), und erregt eben dadurch Schwindel, wie jede rotirende, auf Einem Punkte ſich herumdrehende Bewegung[1]. Schon Sokrates hatte die von ihm aufs höchſte ausgebildete Dialektik, die, weit entfernt etwas Poſitives ſeyn, für ſich etwas bedeuten zu wollen, ihm nur die Bedeutung eines Werkzeugs der Zerſtörung hatte, nicht etwa bloß gegen die Sophiſten, d. h. gegen das ſubjektiv-logiſche Scheinwiſſen, ſondern ebenſowohl gegen das auf Objektivität Anſpruch machende rationale Scheinwiſſen der Eleaten gerichtet, und erſt der hat den Platon recht verſtanden, der einſieht, wie nah und ſich innerlich verwandt bei ihm die Sophiſten und die Eleaten ſind; ſeine Dialektik galt ebenſowohl der Leichtigkeit und Seichtigkeit der Sophiſten als dem Schwulſt der Eleaten, in dieſer Beziehung ſagt Plutarch von Sokrates: er habe den Schwulſt, die Aufgeblaſenheit (τῦφον) als eine Art Rauch in der Philoſophie (ὥςπερ τινὰ καπνὸν φιλοσοφίας) auf ſeine Gegner zurückgeblaſen. Das Mittel dazu waren ihm ſeine Fragen, die uns als bloße Kinderfragen, ja mitunter langweilig erſcheinen, die aber den Zweck hatten, die von dem Scheinwiſſen der Sophiſten oder dem Schwulſte der Eleaten Aufgeblaſenen durch dieſe Diät erſt wieder für das wahre Wiſſen empfänglich zu machen, wie ein kluger Arzt, wenn er mit ſtarken Mitteln auf den kranken Körper einzuwirken gedenkt, erſt reinigende Mittel anwendet, damit er nicht, ſtatt auf das erhaltende und wiederherſtellende Princip des Organismus, vielmehr auf die Urſache der Krankheit ſelbſt wirke, und dieſe in ihrer Wirkung erhöhend, ſo das Uebel vielmehr ſtärke, anſtatt es zu ſchwächen. — Vorzüglich dieſem Scheinwiſſen gegenüber äußert ſich Sokrates: der Unterſchied zwiſchen ihm und den andern ſey, daß dieſe zwar auch nichts wüßten, aber doch

[1] Die Pythagoreer können wir weder den Theologen noch den Rationaliſten insbeſondere beizählen, ſondern müſſen annehmen, daß ſie beides zu vereinigen ſuchten, wenn es gleich nicht leicht zu ſagen iſt, wie ſie beides vereinigten.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

etwas zu wiſſen meinten; er aber ſey inſofern beſſer daran, als er wiſſe, daß er nichts wiſſe. Bei dieſer berühmten Rede iſt vor allem zu bemerken, daß Sokrates nicht alles Wiſſen ſich abſpricht, ſondern gerade das Wiſſen, deſſen die andern ſich rühmten und mit dem ſie wirklich zu wiſſen meinten, dieſes ſchreibt er auch ſich zu, nur, ſetzt er hinzu, ſey ihm bewußt, daß dieſes Wiſſen kein wirkliches Wiſſen ſey. Dieſe Rede hat alſo ſchon gleich von vornherein ein anderes Anſehen, als bei manchen, die ſich in neuerer Zeit auch das Anſehen ſokratiſcher Unwiſſenheit geben wollten und gleich mit dem Bekenntniß der Unwiſſenheit anfingen, gleich im Beginn ſich mit dem Nichtwiſſen beruhigen wollten. Dem ſokratiſchen Nichtwiſſen muß ein großes, ja ein bedeutendes Wiſſen vorausgehen, ein Wiſſen, von dem es der Mühe werth iſt zu ſagen, es ſey kein Wiſſen, oder es ſey damit nichts gewußt. Das Nichtwiſſen muß eine docta ignorantia, eine ignorance savante ſeyn, wie ſchon Pascal ſich ausgedrückt hat. Ohne ein vorausgehendes großes Wiſſen iſt die Erklärung, man wiſſe nichts, bloß lächerlich; denn wenn der wirklich Unwiſſende verſichert, er wiſſe nichts, was iſt denn daran Merkwürdiges? Merkwürdig wäre vielmehr, wenn er etwas wüßte; daß er nichts weiß, glaubt man ohnedieß, dafür braucht er nicht zu ſorgen. Bei den Juriſten gilt der Spruch: Quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium. Bei den Gelehrten umgekehrt: Nemo praesumitur doctus etc. Wenn aber der Wiſſende ſagt, er wiſſe nichts, ſo hat dieß einen ganz andern Sinn und Klang.

Sokrates ſetzt alſo bei dieſer Erklärung des Nichtwiſſens ein Wiſſen voraus. Die Frage muß jetzt ſeyn: welches Wiſſen es iſt, das er ſich, wie den andern Philoſophen, zuſchreibt, das aber ihm ein nichtwiſſendes iſt, ein ſolches, mit dem er weiß, nicht zu wiſſen? — Verſuchen wir erſt dieſe negative Beſtimmung des nichtwiſſenden Wiſſens in eine poſitive zu verwandeln. Denken iſt noch keineswegs Wiſſen; inſofern werden wir das nichtwiſſende Wiſſen wohl das denkende Wiſſen, die nicht wiſſende Wiſſenſchaft bloße Denkwiſſenſchaft nennen können; eine ſolche iſt z. B. die Geometrie, die darum unſtreitig Platon in der berühmten Genealogie der Wiſſenſchaften (Republ. VI.) nicht zur

Digitized by Google

ἐπιστήμη, nur zur διάνοια rechnet, und ſo möchte das Wiſſen, das Sokrates nach ſeiner Ausſage mit den andern gemein hat, was er aber für Nichtwiſſen achtet, eben die reine Vernunftwiſſenſchaft ſeyn, welche er ſo gut, ja beſſer als die Eleaten kannte, von denen er ſich eben dadurch unterſchied, daß ſie das logiſche Wiſſen zu einem wiſſenden Wiſſen machen wollten, während es nach Sokrates Meinung nur als nichtwiſſendes gelten kann. Wir gehen nun aber einen Schritt weiter. Indem er nämlich die Wiſſenſchaft, die bloß im Denken iſt, als eine nichtwiſſende erklärt, ſetzt er eben damit außer dieſer — wenigſtens als Idee muß er außer ihr eine wiſſende, d. h. eine poſitive Wiſſenſchaft ſetzen, und hier nimmt das Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit erſt eine poſitive Bedeutung an. Nämlich man kann ſich als nichtwiſſend bekennen, entweder in Bezug auf eine wirklich vorhandene Wiſſenſchaft, von der man nur ſagt, daß ſie doch eigentlich kein Wiſſen ſey, oder in Bezug auf eine Wiſſenſchaft, die man noch nicht beſitzt, die uns gleichſam noch bevorſteht. Offenbar iſt bei Sokrates beides der Fall. In Bezug auf das bloß logiſche Wiſſen erklärt er ſich im erſten Sinn, aber er ſetzt eben damit ein anderes Wiſſen voraus, und wenn er in Anſehung dieſes anderen ſich unwiſſend bekennt, ſo hat dieſes Nichtwiſſen wieder eine ganz andere Bedeutung, als man gewöhnlich zu ahnden pflegt. Denn ein anderes iſt unwiſſend oder nichtwiſſend zu ſeyn aus Mangel an Wiſſenſchaft, ein anderes, nichtwiſſend zu ſeyn wegen Ueberſchwenglichkeit des zu Wiſſenden. Auch in dieſem Sinne durfte des Nichtwiſſens ein Sokrates ſich rühmen; einleuchtend aber iſt, daß es nicht jedem zuſtehen kann ihm dieß nachzuthun. Offenbar ſetzte Sokrates ein Wiſſen voraus, gegen das ſich die bloße Vernunftwiſſenſchaft nur wie ein Nichtwiſſen verhalte. Es iſt hier freilich nicht der Ort, das eigentliche Wollen dieſes in ſeiner Art einzigen Mannes, der ſich nicht umſonſt den Haß und die Abneigung der Sophiſten aller Zeiten bis auf die neueſte zugezogen, ausführlich darzuthun. Ueber ſeiner inneren Herrlichkeit liegt noch ein Schleier, der nicht völlig gehoben iſt, aber einzelnes iſt vorhanden, woraus ſich ſchließen läßt, daß ſein Geiſt eben auf dieſer Grenze des bloß Logiſchen und des Poſitiven ſchwebte. Eine nicht zu verſchmähende

Digitized by Google

Anzeige davon ist nicht bloß die mythische, d. h. geschichtliche Wendung, die er allem, was bei ihm Lehre ist oder den Namen einer Lehre verdient (z. B. Fortdauer nach dem Tode), zu geben pflegt; der gemeinen Mythologie abgeneigt, suchte er statt derselben einen höheren geschichtlichen Zusammenhang, als ob nur in diesem erst wirkliches Wissen wäre[1]. Am meisten zeugt dafür, daß der geistvollste seiner Schüler, Platon, die ganze Reihe seiner übrigen Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller — dafür nimmt wenigstens Schleiermacher den Timäos — oder wäre derselbe vielleicht ein Werk, wozu jugendlicher Ungestüm den dichterischen Philosophen hingerissen? — wie dem sey, im Timäos wird Platon geschichtlich, und bricht, freilich nur gewaltsam, ins Positive durch, nämlich so, daß die Spur des wissenschaftlichen Uebergangs kaum oder schwer zu entdecken ist — es ist mehr ein Abbrechen vom Vorhergegangenen (nämlich dem Dialektischen) als ein Uebergehen zum Positiven. Sokrates und Platon, beide verhalten sich gegen dieses Positive als ein nur zukünftiges, sie verhalten sich zu ihm prophetisch. In Aristoteles hat sich die Philosophie erst von allem Prophetischen und Mythischen gereinigt, allein Aristoteles erscheint doch eben dadurch als der Schüler beider, daß er sich vom bloß Logischen ab-, und dagegen ganz dem ihm erreichbaren Positiven, dem Empirischen im weitesten Sinne des Wortes, zuwendet, dem, bei welchem das Daß (daß es existirt) das Erste, das Was (was es ist) erst das Zweite und Secundäre ist.

Aristoteles wendet sich vom Logischen ab, sofern es erklärend, also positiv seyn will: λογικῶς, διαλεκτικῶς und κενῶς (leer) sind ihm hier gleichbedeutende Ausdrücke, er tadelt alle diejenigen, die während sie bloß im Logischen (ἐν τοῖς λόγοις) sind, dennoch die Wirklichkeit begreifen wollen, er dehnt dieß selbst auf Platons Timäos aus, und auf die besondere Lehre von der μέθεξις, d. h. der Theilnahme der Dinge an den Ideen, welche einen richtigen Sinn gewährt, wenn sie logisch, d. h. bloß so verstanden wird, daß ein Schönes, ein Gutes z. B. (was nur in der Erfahrung vorkommt), nicht das Gute, das

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 284. D. H.

Digitized by Google

Schöne ſelbſt, ſondern nur ſchön und gut iſt durch Theilnahme an dem Schönen und Guten ſelbſt; aber wenn die μέθεξις nun zu einer Erklärung des Werdens, des wirklichen Entſtehens der Dinge gemacht, oder dafür als hinlänglich erachtet oder gebraucht wird, dann entſteht allerdings der Fehler, daß mit etwas, was bloß logiſche Bedeutung hat, eine reelle Erklärung verſucht wird. In dieſem Sinn hat Ariſtoteles Recht, wenn er dem Platon vorwirft, daß er darüber kein verſtändliches Wort vorbringen könne, wie ſich die Ideen den concreten Dingen mitgetheilt. Nur in Betreff einer damit beabſichtigten Erklärung und als unfähig dazu nennt Ariſtoteles dieſe ganze platoniſche Lehre von der μέθεξις leer, braucht von ihr ſogar das Wort κενολογεῖν. Allgemein aber ſetzt er dem logiſch Philoſophirenden entgegen, daß von der logiſchen Nothwendigkeit zu der Wirklichkeit eine unüberſchreitbare Kluft iſt. Eben demſelben wirft er die Verwirrung vor, die entſteht, wenn die logiſche Ordnung mit der Ordnung des Seyns, und ſodann weiter unvermeidlich die wirklichen Urſachen — des Seyns mit den bloß formellen Principien der Wiſſenſchaft verwechſelt werden. Gerade darum aber müſſen wir nun ſagen, daß, ſo verſchieden der Weg des Ariſtoteles von dem der negativen Philoſophie iſt, dennoch im Weſentlichen der Reſultate nichts ſo ſehr mit der recht verſtandenen negativen Philoſophie übereinſtimmt, als eben der Sinn des Ariſtoteles. Wie dieß möglich ſey, wird durch eine Erörterung beider Methoden erhellen, die nicht ermangeln kann, ſelbſt auf den bisherigen Gang noch ein neues Licht zurückzuwerfen.

Ich bemerke alſo, daß jener Rationalismus oder die negative Philoſophie, ſo ſehr ſie in der That eine rein aprioriſche iſt, ſo wenig eine logiſche in dem Sinn iſt, den Ariſtoteles mit dem Worte verbindet. Denn das Aprioriſche iſt nicht, wie Hegel es genommen, ein leeres Logiſches, ein Denken, das nur wieder das Denken zum Inhalt hat, womit aber das wirkliche Denken aufhört, wie mit der Poeſie über die Poeſie die Poeſie aufhört. Das wahre Logiſche, das Logiſche im wirklichen Denken, hat in ſich eine nothwendige Beziehung auf das Seyn, es wird zum Inhalt des Seyns und geht nothwendig ins

Digitized by Google

Empiriſche über. Die negative Philoſophie als aprioriſche iſt daher nicht in dem Sinn bloß logiſche Philoſophie, daß ſie das Seyn ausſchlöße. Das Seyn iſt zwar nur als Potenz Inhalt des reinen Denkens. Was aber Potenz iſt, iſt ſeiner Natur nach gleichſam auf dem Sprung in das Seyn. Durch die Natur ſeines Inhalts ſelbſt alſo wird das Denken außer ſich gezogen. Denn das ins Seyn Uebergegangene iſt nicht mehr Inhalt des bloßen Denkens — es iſt zum Gegenſtand eines über das bloße Denken hinausgehenden (empiriſchen) Erkennens geworden. Das Denken geht in jedem Punkt bis zur Coincidenz mit dem in der Erfahrung Vorhandenen. Auf jedem Punkte demnach wird das ins Seyn Uebergegangene vom Denken verlaſſen; allein es hat dem Denken nur als Stufe zu einem Höheren gedient. Mit dieſem Höheren wird wieder daſſelbe geſchehen, es wird vom Denken (das ſich allerdings ſeines Inhalts verſichert, es begreift), aber das Begriffene wird vom Denken wieder aufgegeben und einem anderen Erkennen überantwortet, dem empiriſchen, ſo daß in dieſer ganzen Bewegung das Denken eigentlich nichts für ſich hat, ſondern alles einem fremden Erkennen, der Erfahrung, zuweist, bis es bei demjenigen angekommen, das nicht mehr außer dem Denken ſeyn könnend, das im Denken ſtehen Bleibende iſt, — mit dem alſo das Denken zugleich bei ſich ſelbſt angekommen, nämlich das ſich frei ſehende, der nothwendigen Bewegung entkommene Denken iſt, mit dem nun ebendarum die Wiſſenſchaft des freien, nicht mehr, wie in der negativen Philoſophie, einer nothwendigen Bewegung hingegebenen Denkens anfängt. Die rationale Philoſophie iſt alſo der Sache nach ſo wenig der Erfahrung entgegengeſetzt, daß ſie vielmehr, wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht über die Erfahrung hinauskommt, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt ſie auch ihre eigne Grenze, jenes Letzte als unerkennbar ſtehen laſſend. Auch die rationale Philoſophie iſt Empirismus der Materie nach, ſie iſt nur aprioriſcher Empirismus.

So wenig nun aber, wie wir geſehen haben, das Aprioriſche das Empiriſche, auf das es vielmehr einen nothwendigen Bezug hat, ausſchließt, ſo wenig iſt umgekehrt das Empiriſche vom Aprioriſchen frei,

Digitized by Google

ſondern hat gar viel deſſelben in ſich, und ſteht ſogar, daß ich ſo ſage, mit dem einen Fuß ganz im Aprioriſchen, nicht nur, in wie fern an allem Empiriſchen allgemeine und nothwendige, d. h. eben aprioriſche Formen ſind, ſondern auch — nicht weniger als das Weſen, das eigentliche Was jedes Dings iſt ein Aprioriſches, und nur als wirklich Exiſtirendes gehört es dem Empiriſchen an. Sein Weſen iſt in der vollendeten Wiſſenſchaft ein a priori zu begreifendes, nur daß es exiſtirt, das iſt empiriſch, bloß a posteriori einzuſehen.

Aber eben darum, ſo gut es einen Weg vom Logiſchen zum Empiriſchen, gibt es einen Weg, vom Empiriſchen zum Logiſchen, zu dem der Natur eingebornen und einwohnenden Logiſchen zu gelangen. Dieſen Weg betrat Ariſtoteles, und zwar im größten für ſeine Zeit möglichen Umfange, indem er nicht bloß die geſammte Natur, ſoweit ſie ihm zugänglich war, nicht bloß die ſittlichen und politiſchen Verhältniſſe des Menſchengeſchlechts und ſeiner Zeit, ſondern ebenſo auch die allgemeinen, in beſtändiger Anwendung begriffenen Kategorien und Begriffe, nicht in ihrer abſtrakten Auffaſſung, ſondern eben in ihrer Anwendung — im wirklichen Verſtandesgebrauch —, nicht weniger ſodann die ganze Geſchichte der Philoſophie bis auf ſeine Zeit als Gegenſtände ſeines analytiſchen Forſchens behandelte, und ſo ſtufenweiſe zum letzten Ziel der erſten Wiſſenſchaft, der *πρώτη ἐπιστήμη*, oder der erſten Philoſophie aufſtieg. Aber gerade auf dieſem Weg, und zumal am Endpunkte deſſelben muß Ariſtoteles auch mit der negativen Philoſophie zuſammentreffen. Folgt man ihm bis aufs Tiefſte, von dem er ausgeht, ſo fängt er ſeine aufſteigende Progreſſion mit der Potenz an (Uebereinſtimmung des Anfangs), in der jeder Gegenſatz noch eingewickelt iſt; dieſe Progreſſion endet in dem Actus, der über allem Gegenſatz und daher auch über aller Potenz — die reine Entelechie iſt; denn Entelechie iſt ihm, was uns Actus, der Gegenſatz der *δύναμις*. Aus dem Schooß der Unbeſtimmtheit und Unendlichkeit der Potenz, des Möglichen, erhebt ſich die Natur ſtufenweiſe gegen das Ende, von dem ſie, wie Ariſtoteles ſagt, angezogen iſt. In jedem Folgenden iſt, wie er ſagt, das Vorhergehende nur noch

Digitized by Google

als Potenz, als Nichtſeyendes, wie in der Naturphiloſophie z. B. die Materie gegen das Licht nur noch Objekt, beide gegen das organiſche Princip ſich wieder als nichtſeyend verhalten. Immer, ſagt Ariſtoteles, beſteht das Vorausgegangene im Folgenden der Potenz nach, oder als Potenz — *ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἑφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον.* Jeder Punkt, jede beliebige Grenze der Reihe iſt das Ziel der vorausgegangenen Reihe, jedes Glied der Reihe iſt an ſeiner Stelle ebenſo gut Endurſache, als das letzte Glied Endurſache für alles iſt — denn die Reihe kann nicht ins Unendliche ſich verlieren, die aufſteigende Bewegung der Natur nicht ins Leere ſich verlaufen, es muß ein letztes Ziel ſeyn des Weges, welcher a potentia ad actum geht, nämlich auch in dem Sinne, daß der Anfang reine Potenz, das Ende ebenſo reiner Actus iſt. Im Verhältniß der Annäherung zu dem Ende herrſcht das Seyn über das Nichtſeyn, der Actus über die Potenz; ſucceſſiv wird alle *ὕλη* (gleichbedeutend mit Potenz) hinweggeſchafft, das Letzte iſt nicht mehr Potenz, ſondern *τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*, die ganz als Actus geſetzte Potenz. Dieſes Letzte iſt nicht ſelbſt wieder ein Glied der Reihe, wie alles andere, ſondern iſt das über der ganzen Reihe unabhängig und für ſich Seyende. Ariſtoteles hat es allerdings als das wirklich Exiſtirende (nicht wie die negative Philoſophie bloß als Idee) — hier iſt alſo der Unterſchied —, aber nur darum hat er das Letzte als das wirklich Exiſtirende, weil ihm ſeine ganze Wiſſenſchaft auf Erfahrung begründet iſt. Er hat alſo dieſe ganze Welt, welche die rationale Philoſophie im Gedanken hat, als die exiſtirende, aber doch nicht um die Exiſtenz iſt es zu thun, die Exiſtenz iſt gleichſam das Zufällige daran, und hat nur Werth für ihn, inwiefern ſie dasjenige iſt, aus welchem er das Was der Dinge herausnimmt, ſie iſt ihm bloße Vorausſetzung, ſein eigentlicher Zweck iſt das Weſen, das Was der Dinge, die Exiſtenz nur Ausgangspunkt, und ſo iſt ihm das Letzte, wenn gleich nebenbei das wirklich Exiſtirende, ſeiner Natur nach (und um dieſe iſt es eigentlich zu thun) reiner Actus, und eben dieſes, das ſeiner Natur nach Actus Seyende, iſt das Letzte der rationalen oder negativen Philoſophie. Deßhalb macht auch Ariſtoteles von dem Letzten — von

Digitized by

Gott — keinen Gebrauch, als von dem wirklich Exiſtirenden, ſondern lehnt dieß ausdrücklich ab, indem er es ſtets nur als Endurſache beſtimmt (als *αἴτιον τελικόν*, nicht *ποιητικόν*), ſo daß er nicht etwa, weil er nun dieß Letzte als wirklich Exiſtirendes hat, es wieder zum wirkenden Anfang zu machen ſucht; es bleibt ihm Ende, er denkt nicht daran, es wieder zum Anfang, zum Princip einer Erklärung zu machen. Die ganze Bewegung des Werdens iſt nur Bewegung gegen dieſes Ende, nicht von ihm als Anfang ausgehend, und wenn er jenes Letzte als Erklärungsgrund für die Wirklichkeit braucht, z. B. für die Bewegung des Himmels, ſo erklärt er dieſe Bewegung nicht durch einen Anſtoß oder eine Wirkung jenes *ἐνεργείᾳ ὄν*, ſondern durch einen Zug, eine Begierde, *ὄρεξις*, welche die untergeordneten Naturen, die Geſtirne, nach dem Höchſten empfinden. Wenn ihm Gott ſo weit allerdings Urſache der Bewegung iſt, ſo iſt er ſie ihm doch nur *ὡς τέλος*, *αὐτὸς ἀκίνητος*, ſo daß er ſelbſt dabei unbeweglich iſt. Dieſes „*αὐτὸς ἀκίνητος*“ iſt bis auf die neueſte Zeit nur ſo genommen worden, daß Gott nicht ſelbſt wieder von etwas anderem bewegt werde. Aber ſo iſt es nicht gemeint, ſondern daß auch er ſelbſt ſich nicht bewege, nicht handle, daß er, auch als wirkend, dennoch unbewegt bleibe; er wirkt, aber ohne bewegt zu werden, weil er bloß als Endurſache wirkt, als der, wozu von ſelbſt alles ſtrebt. Gott verhält ſich dabei wie der Gegenſtand eines Verlangens, *ὡς* (ſo ſagt Ariſtoteles ausdrücklich) *ἐρώμενον*, wie ein von uns Begehrtes, nach dem wir gehen oder greifen, welches uns bewegt, ohne ſelbſt bewegt zu werden. Abgeſchnitten, wie ihm dieſer unbewegliche Gott iſt, keiner Wirkung nach außen fähig (*ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις*), kann er immerwährend nur denken und nur ſich ſelbſt denken, er iſt *ἑαυτὸν νοῶν*. So ſehr iſt dem Ariſtoteles das Letzte Actus, daß ihm Gott eigentlich nicht mehr *νοῦς* abgeſondert von der *νόησις* (vom wirklichen Denken), nicht mehr bloße Potenz des Denkens iſt. Er iſt ihm reiner, unabläſſiger actus des Denkens (nur aber keines Denkens ohne Inhalt). Indem es ihm alſo Schwierigkeiten macht, zu ſagen, was er denke, (denn es ſey ſogar für uns Menſchen unſtatthaft manches zu denken,

Digitized by Google

wie es uns beſſer ſey, manches nicht zu ſehen als zu ſehen (*βέλτιον ἐνια μὴ ὁρᾶν*), ſo ſey es noch mehr mit Gott. Aus dieſem Grunde entſcheidet er ſich dafür, daß Gott immerwährend nur ſich ſelbſt denke. Es ſoll nämlich damit nur ausgedrückt ſeyn, daß dieſer Actus unendlicher Actus iſt, d. h. daß ins Unendliche fort nichts ihm Fremdes (kein es begrenzender Gegenſtand) in ihm iſt. Aus dieſem Grunde ſpricht er von einer *νοήσεως νόησις*, welche nur ſich ſelbſt Inhalt iſt [1].

[1] Es iſt dagegen ſchwer anzunehmen, die Seligkeit des Gottes beſtehe nach Ariſtoteles darin, daß er immerwährend auf Hegelſche Weiſe philoſophire. — In der Mitte des vorigen Jahrhunderts, nachdem Leſſing und Klopſtock aufgeſtanden, freuten ſich die Deutſchen, daß ſie nun auch eine eigne Literatur haben, zumal ſich bald mehrere Kritiker und Poeten in verſchiedenen Gattungen zu jenen geſellten, dann auch Geſchichtſchreibung und Philoſophie in allgemein anerkannten Werken hinzutraten (denn die Literatur eines Volks im engeren Sinne befaßt vornämlich Poeſie und Kritik derſelben, Geſchichtſchreibung und endlich Philoſophie). Unter dieſen Umſtänden alſo fing das Vergleichen an, und es fehlte den Deutſchen bald nicht mehr an einem Homeros, einem Tyrtäos, einem Theokritos, nicht an einem deutſchen Thukydides und endlich an mehreren Platonen (dem Publikum war bald Herder, bald Jacobi der deutſche Platon). Wo blieb alsdann der deutſche Pythagoras, der deutſche Herakleitos — ſollte jener etwa Leibniz, dieſer J. Böhme ſeyn? — wo der deutſche Ariſtoteles? Keiner hatte größere Anſprüche ſo genannt zu werden als Kant. Indeß hat eine ſpätere Philoſophie ſich vorbehalten, für ariſtoteliſch zu gelten. Dieſe Philoſophie ſprach von einem Kreislauf des göttlichen Lebens, indem nämlich Gott ſtets bis zum tiefſten, bewußtloſeſten Seyn herabſteigt; da ſey er zwar auch der Abſolute, aber nur noch ein auſternhaftes, d. h. blindes und taubes Abſolutes; aber Gott ſteige immerwährend herab, nur um ebenſo unabläſſig durch immer höhere Stufen, endlich zum menſchlichen Bewußtſeyn aufzuſteigen, wo er ſeine Subjektivität ab- oder wegarbeitend, zum abſoluten Geiſt, d. h. erſt eigentlich Gott werde. — Ich geſtehe, daß unter allen Philoſophien, die ſich hervorgethan, die, welche einen ſolchen Kreislauf des göttlichen Lebens behauptet, mir die am meiſten anti-ariſtoteliſche ſcheint, und zweifle ebenſo, daß irgend ein Vernünftiger in einer ſolchen Lehre das letzte Wort der deutſchen Philoſophie ſehen kann, wie in Ariſtoteles allerdings der Gipfel der antiken Philoſophie erreicht war, die mit dieſer ganz eigenthümlichen Verbindung des Logiſchen mit dem Wirklichen endete. — (Vergl. zu den letzten Erörterungen über die Theologie des Ariſtoteles die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 559, Anm. D. H.)

Digitized by Google

Die Philoſophie des Ariſtoteles iſt logiſche Philoſophie, aber die von dem vorausgeſetzten Exiſtirenden und inſofern von der Erfahrung ausgeht. Ihr Anfang iſt Erfahrung, ihr Ende das reine Denken, das Logiſche im höchſten Sinne des Worts, ihr Ganzes aber ein im Feuer der reinſten Analyſis bereiteter, aus allen Elementen der Natur und des Menſchengeiſtes abgezogener Geiſt.

Erſt die Neuplatoniker, die aber ſchon dem Uebergang in eine neue Zeit angehören, und ſchon entweder von dem kommenden oder dem bereits daſeyenden Chriſtenthum erregt ſind, ſuchten jene Regungen einer poſitiven Philoſophie beſonders bei Platon, die durch Ariſtoteles unterdrückt waren, wieder hervorzurufen. Ariſtoteles konnte eine poſitive Philoſophie nicht zulaſſen, die bei Platon eine bloße Anticipation war, und zu der auch ihm der wiſſenſchaftliche Uebergang nicht gefunden war. Auch jetzt noch wäre der Weg des Ariſtoteles, vom Empiriſchen, in der Erfahrung Gegebenen, inſofern Exiſtirenden, zum Logiſchen, zum Inhalte des Seyns fortzugehen, der einzige Weg, ohne eine poſitive Philoſophie zum wirklich exiſtirenden Gott zu gelangen, allein wollten wir uns mit dem ariſtoteliſch gefundenen Gott begnügen, ſo müßten wir auch jener ariſtoteliſchen Verleugnung fähig ſeyn, bei dem Gott als Ende ſtehen zu bleiben, nicht ihn wieder als hervorbringende Urſache haben wollen; aber ein ſolcher Gott würde den Forderungen unſeres Bewußtſeyns nicht entſprechen, vor welchem eine Welt aufgeſchloſſen liegt, die Ariſtoteles nicht kannte. Ich meine damit nicht das Chriſtenthum allein. Denn auch die mythologiſche Religion hatte für Ariſtoteles nur die Bedeutung einer unvollendeten Erſcheinung; er konnte in der Mythologie nichts Urſprüngliches ſehen, und was ſeiner Betrachtung würdig geweſen wäre, oder ihm als Quelle von Erkenntniß gelten konnte[1].

Es iſt ſchon früher zuweilen die Frage aufgeworfen worden, warum Karl d. G. zugegeben oder gewollt, daß in den von ihm geſtifteten Akademien die Bücher des Ariſtoteles eingeführt und zum Grunde gelegt würden, d. h. die Bücher eines Philoſophen, den man doch nur

[1] S. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 256. D. H.

Digitized by Google

für einen Atheiſten halten könne — in welchem Sinne ſich dieß etwa ſagen ließ, erhellt aus dem früher Geſagten: Ariſtoteles kannte allerdings keinen Gott, der als Princip gebraucht werden könnte, um von ihm aus die Welt zu erklären, ſein Gott konnte höchſtens der ideale Schöpfer ſeyn, als der, zu welchem, aber nicht durch den alles geworden, und auch Vorſehung iſt im ariſtoteliſchen Syſtem nur ſo weit, als alles nach dem Ende hinzielt, und nichts geſchehen kann, das nicht durch dieſes Endziel der Bewegung und inſoferne allerdings durch Gott als Endurſache beſtimmt wäre — wogegen, ſagte man, die platoniſche Philoſophie, die dem Chriſtenthum bei weitem näher verwandte, ausgeſchloſſen worden ſey. Ein Autor des 17ten Jahrhunderts gibt auf dieſe Frage die naive Antwort: den Theologen ſey es eben recht, wenn ſie an der Philoſophie etwas auszuſetzen und zu tadeln hätten; denn wenn es gelänge eine völlige Uebereinſtimmung zwiſchen den Lehren des Chriſtenthums und der Philoſophie zu bewerkſtelligen, ſo könnte durch Verſuchung des Teufels mancher auf den Gedanken kommen, das Chriſtenthum ſey ſelbſt nichts anderes als eine menſchliche Erfindung, ein Werk entweder der denkenden oder der ſchlau erfindenden Vernunft. In der That aber war es auch nichts weniger als die rein ariſtoteliſche Philoſophie, die in den chriſtlichen Schulen gelehrt wurde. Die chriſtliche Theologie und alſo auch die chriſtlichen Schulen bedurften eines Gottes, mit dem ſich etwas anfangen, der ſich als Urheber der Welt und insbeſondere der Offenbarung denken ließ. So wenig daher die negative Philoſophie das Chriſtenthum in ſich aufnehmen könnte, wenigſtens nicht, ohne ſich gänzlich zu alteriren, ſo wenig konnte die rein ariſtoteliſche Philoſophie in den chriſtlichen Schulen beſtehen. An ihre Stelle trat daher die ſcholaſtiſche Metaphyſik, die ſchon inſofern charakteriſirt worden iſt, als ſie rationaler Dogmatismus oder poſitiver Rationalismus genannt wurde. Aus der Art, wie es dieſe Philoſophie angefangen, um auf rationalem Wege zu einem poſitiven Reſultate, namentlich zu einem exiſtirenden Gott zu gelangen (das weſentliche Mittel dazu war, wie wir früher geſehen, der Syllogismus, der Schluß, dem einerſeits das in der Erfahrung Gegebene, andererſeits die *κοιναὶ ἔννοιαι*,

die allgemeinen, zugleich als nothwendig ſich darſtellenden Begriffe und Principien zu Grunde lagen) aus der Art, wie dieſe Philoſophie mit Zugrundelegung der Erfahrung und der angebornen Verſtandesbegriffe auf das Daſeyn Gottes zu ſchließen ſuchte, aus dieſer Art iſt ſchon zu ſehen, daß in jener Philoſophie der Rationalismus bloß eine formelle Funktion hatte, das Materielle, was den Schlüſſen zu Grunde gelegt wurde, war einestheils aus der Erfahrung genommen, z. B. die zweckmäßige Einrichtung der Natur im Einzelnen und im Ganzen u. ſ. w., den andern, den rationalen Beſtandtheil dieſer Schlüſſe der Metaphyſik bildeten die allgemeinen Grundſätze, z. B. der Urſache und Wirkung, und ſpecieller, daß die Urſache und Wirkung proportional ſeyn muß, ein zweckmäßiges Ganze eine intelligente Urſache vorausſetzt; die Anwendung dieſer Grundſätze auf die Erfahrung ſollte einen Schluß möglich machen auf das, was über der Erfahrung iſt. In Folge dieſer Verbindung von Elementen konnte alſo in jener Metaphyſik weder der Rationalismus noch der Empirismus rein und frei hervortreten. Dieſe künſtliche Zuſammenſetzung konnte ſchon als eine künſtliche nicht dauern; im Grunde hat nur die Gewalt der Kirche ſo lange ſie zuſammengehalten. Nach der Reformation und in Folge derſelben konnte ſie ſich nicht länger behaupten, es entſtand diejenige Bewegung in der Philoſophie, welche am Ende die früher beſchriebene Zerſetzung dieſes dogmatiſchen Rationalismus herbeiführen mußte. Aus dieſer Zerſetzung aber konnte einerſeits nur der reine Rationalismus hervorgehen, andererſeits reiner Empirismus.

Betrachten wir vorerſt noch den Empirismus im Allgemeinen in ſeinem Verhältniß zu dem reinen Rationalismus, ſo kann der letztere, recht verſtanden, doch nichts anderes begehren, als am Ende mit der Wirklichkeit, wie ſie in der Erfahrung gegeben iſt, zuſammenzutreffen; hinwiederum kann ſelbſt der beſchränkteſte Empirismus kein anderes Ziel ſeiner Bemühungen zugeben, als dieſes: in jeder einzelnen Erſcheinung ſo wie im Zuſammenhang aller Erſcheinungen Vernunft zu finden — dieſe in den einzelnen Erſcheinungen wie im Ganzen der Erſcheinung vorauszuſetzende Vernunft zu enthüllen und an den Tag zu bringen. Der Empirismus,

der ſich von dieſem Zweck losſagte, müßte ſich ſelbſt zur Unvernunft bekennen. Der Empirismus iſt alſo nicht ſowohl eine dem rechtverſtandenen Rationalismus (wie er ſich nämlich ſeit Kant ausgebildet) entgegengeſetzte, als vielmehr eine ihm parallele Erſcheinung, und dieſer Empirismus hat ein ganz anderes Verhältniß zu dem dogmatiſirenden Rationalismus der früheren Metaphyſik, ein ganz anderes zu dem reinen Rationalismus, der durch Zerſetzung jenes dogmatiſirenden entſtand, und der bis jetzt unſere deutſche Philoſophie iſt. Geht man mit dieſem Empirismus, dem als die einzig wahre Methode in der Philoſophie eine Zeit lang mit Ausnahme Deutſchlands ganz Europa ſich hingegeben, geht man mit ihm bis auf ſeinen Anfang, ſeine Quelle (in Baco von Verulam) zurück[1], verfolgt man auf der andern Seite ſeinen Weg, und ſieht, in welchem Umfang, wozu und wie er ſich entwickelt hat, ſo muß man ſich überzeugen, daß ihm etwas anderes zu Grunde liegt, als auf den erſten Blick ſcheinen kann, nichts weniger als eine bloße Sammlung von Thatſachen. Wer dieſen Eifer in Ausmittelung reiner Thatſachen zumal in der Naturwiſſenſchaft betrachtet, kann nicht umhin, in demſelben dennoch etwas Höheres, wenn auch nur inſtinktartig Wirkendes, einen im Hintergrunde ſtehenden Gedanken, einen über den unmittelbaren Zweck hinausgehenden Trieb zu erkennen. Denn wie ſoll man ſich die Wichtigkeit, die auf Thatſachen, ſelbſt die an ſich geringfügigſten, namentlich in der Naturgeſchichte, z. B. Anzahl und Form der Zähne oder Klauen, gelegt wird, wie die religiöſe Gewiſſenhaftigkeit, mit der dieſe Unterſuchungen angeſtellt, die Ausdauer mit der ſie unter Mühſeligkeiten, Entbehrungen aller Art, oft ſelbſt mit Gefahr des Lebens verfolgt werden, anders erklären, als durch ein wenigſtens dunkles Bewußtſeyn, daß es bei allen dieſen Thatſachen noch um mehr als um ſie ſelbſt zu thun ſey, wie ſoll man ſich dieſen Enthuſiasmus des ächten Naturforſchers erklären, ohne ein wenigſtens dunkles Gefühl, das ihm ſagt, daß dieſer bis zu ſeinen letzten Grenzen

[1] Es iſt jedenfalls bemerkenswerth, daß dieſer allgemeine Eifer für empiriſche oder Erfahrungs-Forſchungen zuerſt angezündet worden iſt durch eine Veränderung der Philoſophie, alſo von der Philoſophie aus.

Digitized by Google

erweiterte, zugleich von geiſtloſen Hypotheſen allmählich durch ſich ſelbſt gereinigte Empirismus zuletzt einem höheren Syſtem begegnen muß, das mit ihm vereint ein unerſchütterliches Ganzes bilden wird, ein Ganzes, das als völlig gleiches Reſultat der Erfahrung und des reinen Denkens ſich darſtellt, ohne eine wenn auch noch ſo ferne Ahndung, daß dieſem Empirismus zuletzt in der Natur ſelbſt, als ihr inwohnend, jene Vernunft, jenes Syſtem einer ihr eingebornen Logik ſich enthüllen wird, welcher im Denken ſich zu bemächtigen die höchſte Aufgabe des rationalen Philoſophen iſt, daß es alſo überhaupt einen Punkt gibt, wo die auf den erſten Blick und auch jetzt noch ſo weit auseinander liegenden oder auseinander zu ſeyn ſcheinenden Potenzen des menſchlichen Wiſſens, Denken und Erfahrung, ſich völlig durchdringen und zuſammen nur noch Ein unüberwindliches Ganze bilden? Dieß war unſtreitig ſelbſt der letzte Gedanke Bacos, den gedankenloſe, handwerksmäßige Empiriker umſonſt als ihren Schutzherrn anrufen. Bis jetzt allerdings ſind die wahren Philoſophen Frankreichs und Englands ihre großen Naturforſcher[1]. Mögen indeß franzöſiſche und engliſche Naturforſcher oder Philoſophen dieſe Stellung der deutſchen Philoſophie gegen den Empirismus verſtehen lernen, daß nämlich jene ſelbſt, nur aprioriſcher, Empirismus iſt. Haben ſie erſt Sinn und Verſtand des deutſchen Rationalismus begriffen, werden ſie nicht mehr verlangen, daß wir der Wiſſenſchaft des von ſich ſelbſt anfangenden und in ſich fortſchreitenden, aber zugleich ſich unmittelbar in der Erfahrung realiſirenden nothwendigen Denkens, dieſer einzigen wahren Ontologie, empiriſche, etwa pſychologiſche Thatſachen vorausgehen laſſen, und mögen ſie

[1] Daß in England, aus einem übrigens bekannten Grunde (weil im Engliſchen Phyſik Medicin, physician einen Arzt bedeutet, wie auch bei uns Gerichtsärzte physici heißen) Philoſophie (doch gewöhnlich nicht ohne den Beiſatz natural Philosophy) Phyſik bedeutet, brauchte nicht gerade aus den Titeln der neueſten chemiſchen Journale oder Zeitungsankündigungen von Haarkräuslern erwieſen zu werden; näher lag es, ſich auf das berühmteſte, zwei Jahrhundert alte periodiſche Werk Englands Philosophicals Transactions zu berufen, in deſſen zahlreichen Bänden man von dem, was wir in Deutſchland Philoſophie nennen, vergeblich etwas ſuchen würde.

Digitized by Google

dagegen erwägen, wie sie selbst durch die Beschränkung ihres philosophischen Empirismus auf Beobachtung und Analysiren psychologischer Thatsachen sich von jenem großen Kreis des wahren Empirismus, der nichts ausschließt, nichts, was in der Natur, was in der großen Geschichte des Menschengeschlechts und seiner Entwicklungen vorliegt, wie sie selbst sich von diesem großartigen Empirismus ausschließen, mit welchem zusammenzutreffen und am Ende wirklich in eins zu fallen, das wahre Bestreben des reinen Rationalismus ist, der nichts ausschließend ebensowohl die gesammte Natur wie die großen Thatsachen der Geschichte umfaßt.

Wenn nun dieß die Stellung des philosophischen Empirismus gegen den reinen Rationalismus, so kommen wir jetzt auf ein schon angedeutetes zweites Verhältniß zu sprechen, auf die Frage, wie die von uns dem Rationalismus entgegengesetzte positive Philosophie sich zu dem philosophischen Empirismus verhalte. Denn in der That, wenn der reine Rationalismus aprioriſche Philosophie ist, scheint für die positive Philosophie nichts anderes übrig zu bleiben, als Empirismus zu seyn. Wie ich aber bereits gezeigt, daß nicht der reine Rationalismus das Empirische ausschließt, so könnte auch die positive Philosophie schwerlich bloßer Empirismus seyn, in dem Sinn, wie er meist gedacht wird, so daß von einem Aprioriſchen gar nicht die Rede wäre. Irgend ein Verhältniß aber muß doch stattfinden zwischen positiver Philosophie und Empirismus. Es ist nicht meine Absicht dieß abzulehnen. Vielmehr will ich darauf aufmerksam machen, daß es ein allzu beschränkter Begriff ist, der nach der gewöhnlichen Erklärung mit dem Worte Empirismus verbunden wird. Man versteht unter der Erfahrung, wenn von Philosophie die Rede ist, gewöhnlich nur die Gewißheit, die wir von den Außendingen, von der Existenz einer Außenwelt überhaupt mittelst der äußeren Sinne, oder die wir von den in uns selbst vorgehenden Bewegungen und Veränderungen durch den sogenannten inneren Sinn erhalten (ein Sinn der indeß allerdings noch sehr einer Kritik bedürfte). Hier ist also angenommen, daß alles Erfahrungsmäßige nur in der äußeren oder inneren Sinneswelt sich finden

Digitized by Google

könne. Wird der Empirismus vollends exclusiv, so leugnet er die Realität der allgemeinen und nothwendigen Begriffe; er kann so weit gehen, selbst die rechtlichen und sittlichen Begriffe als etwas durch bloße Angewöhnung und Erziehung uns zur Natur Gewordenes anzusehen, was wohl die tiefste Stufe der Beschränktheit ist, wozu er herabsinken kann. Aber es ist unrichtig, dieß alles mit dem Begriffe des Empirismus als nothwendig verbunden anzusehen, wie Hegel in seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften[1] als nothwendige Consequenz des Empirismus angibt, daß die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze als etwas Zufälliges erscheinen, und deren Objektivität aufgegeben werde.

Es ist unrichtig, den Empirismus überhaupt auf das bloß Sinnenfällige zu beschränken, als hätte er nur dieses zum Gegenstand, denn z. B. eine frei wollende und handelnde Intelligenz, dergleichen eine auch jeder von uns ist, fällt als *solche*, als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch ist sie eine empirische, ja sogar ein *nur* empirisch Erkennbares; denn niemand weiß, was in einem Menschen ist, er äußere sich denn; seinem intellektuellen und moralischen Charakter nach ist er nur a posteriori, nämlich durch seine Aeußerungen und Handlungen erkennbar. Gesetzt nun, es handelte sich um eine der Welt vorauszusetzende handelnde und frei wollende Intelligenz, so wird auch diese nicht a priori, auch diese wird nur durch ihre Thaten erkennbar seyn, die in die Erfahrung fallen, sie wird also, obgleich ein Uebersinnliches, doch ein nur erfahrungsmäßig Erkennbares seyn. Der Empirismus als solcher schließt daher keineswegs alle Erkenntniß des Uebersinnlichen aus, wie man gewöhnlich annimmt und auch Hegel voraussetzt.

Man muß unterscheiden zwischen dem, was Gegenstand *wirklicher* Erfahrung, und dem, was seiner *Natur* nach erfahrungsmäßig ist. Es gibt innerhalb der Natur selbst vieles, was nie Gegenstand einer wirklichen Erfahrung war, und darum doch nicht außerhalb des Kreises der wenigstens möglichen sinnlichen Erfahrung liegt. Aber jenseits dieses Kreises bricht nun da auf einmal, wie man sich vorstellt, alles Erfahrungsmäßige ab? Gesetzt,

[1] Zweite Ausgabe, S. 213.

dieß hörte auf, ſo wird man doch nicht annehmen, daß alles aufhöre, vielleicht nicht einmal, daß jenſeits dieſer Grenze alle Bewegung aufhöre. Denn mit der Bewegung würde auch die Wiſſenſchaft aufhören, denn Wiſſenſchaft iſt weſentlich Bewegung. Aber, ſagt man, die dort noch vorauszuſetzende Bewegung kann bloß noch eine im reinen Denken erkennbare ſeyn, d. h. (wenn man conſequent iſt) eine Bewegung, von der jede freie That ausgeſchloſſen iſt. Denn eine freie That iſt etwas mehr, als ſich im bloßen Denken erkennen läßt. Gegen dieſe Anſicht ſtehen nun aber alle die, welche ein wirkliches Geſchehen, welche Entſchluß und That über die ſinnliche Welt hinauserſtrecken. Es iſt leicht einzuſehen: nur Entſchluß und That können eine eigentliche Erfahrung begründen. Denn wenn z. B. in der Geometrie Erfahrung keinen Platz hat, ſo iſt dieß eben darum, weil hier alles durch reines Denken vollbracht werden kann, weil hier kein Geſchehen vorauszuſetzen iſt. Umgekehrt, alles, was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen iſt, d. h. worin ich Erfahrung zulaſſe, muß ein durch freie That Begründetes ſeyn. Die Meinung, das, was Urſache alles Erfahrungsmäßigen iſt, könne ſelbſt nicht mehr ein ſolches, ſondern nur ein Abſtraktes, bloß noch im reinen Denken zu Setzendes ſeyn, war die Hauptveranlaſſung, z. B. Gott, ſofern er als letzte Urſache alles empiriſchen Seyns gedacht wird, ſo fern als möglich von allem Empiriſchen, z. B. allem Menſchlichen, zu denken.

Es gibt alſo auch einen metaphyſiſchen Empirismus, wie wir ihn einſtweilen nennen wollen; es werden daher unter den allgemeinen Begriff des philoſophiſchen Empirismus noch andere Syſteme zu ſubſumiren ſeyn, als jene ſenſualiſtiſchen, welche alle Erkenntniß auf die Sinneswahrnehmung beſchränken oder gar die Exiſtenz alles Ueberſinnlichen leugnen. Es müſſen nun allerdings auch die verſchiedenen Lehren dieſer Art um ſo mehr einer ausführlichen Darſtellung unterworfen werden, als ſie, was den Zweck betrifft, mit der poſitiven Philoſophie übereinſtimmen, welche nämlich eben darauf gerichtet iſt, dasjenige zu erkennen, was in der (wirklichen) Erfahrung nicht vorkommen kann, was über der Erfahrung iſt.

Digitized by Google

Siebente Vorlesung.

Die tiefste Stufe des Empirismus ist die, wo alle Erkenntniß auf die Erfahrung durch die Sinne beschränkt, alles Uebersinnliche entweder überhaupt oder doch als möglicher Gegenstand der Erkenntniß geleugnet wird. Nimmt man den philosophischen Empirismus in diesem Sinne, so hat er mit der positiven Philosophie nicht einmal den Gegensatz gegen den Rationalismus gemein. Denn die positive Philosophie leugnet nur, daß das Uebersinnliche auf dem bloß rationalen Wege erkennbar sey, jener aber behauptet, daß es weder auf diese noch auf andere Weise erkennbar sey, ja am Ende, daß es nicht existire.

Eine höhere Stufe des philosophischen Empirismus aber ist die, welche behauptet, daß das Uebersinnliche wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werden könne, wobei sich dann von selbst versteht, daß diese Erfahrung nicht bloß sinnlicher Art seyn kann, vielmehr selbst etwas Geheimnißvolles, Mystisches an sich haben muß, weßhalb wir denn die Lehren dieser Art wohl überhaupt Lehren eines mystischen Empirismus nennen können. Unter diesen Lehren steht wohl wieder am tiefsten diejenige, welche uns der Existenz des Uebersinnlichen nur durch eine göttliche Offenbarung, die zugleich als äußeres Factum gedacht ist, gewiß werden läßt. Die nächste Stufe ist eine Philosophie, welche zwar über alle äußere Thatsache hinweggeht, aber dagegen auf die innere Thatsache eines unwiderstehlichen Gefühls sich beruft, das uns von der Existenz Gottes überzeugt, während die Vernunft unvermeidlich

Digitized by Google

auf Atheismus, Fatalismus, alſo ein blindes Nothwendigkeitsſyſtem führe. Bekanntlich war dieß die frühere Lehre Jacobis, der vielfach angegriffen wegen dieſes Myſticismus, in ſpäterer Zeit ſeinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen ſuchte, und zwar auf eine ganz eigene Art, indem er an die Stelle des früher ſelbſt für bloß individuell gegebenen Gefühls die Vernunft ſetzte, und das ganz Seltſame aufſtellte, daß die Vernunft an ſich, ſubſtantieller Weiſe, ohne allen Actus, alſo auch vor aller Wiſſenſchaft, das Gott Setzende und Wiſſende ſey, eine Meinung, die er ſogar durch ein ſehr populäres Argument beweiſen zu können glaubte — in einem förmlichen Syllogismus, der ſo lautet: „Nur der Menſch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott. Nun iſt das einzige Unterſcheidende des Menſchen von dem Thier die Vernunft. Alſo iſt die Vernunft das unmittelbar Gott Offenbarende, oder dasjenige in uns, mit deſſen bloßem Daſeyn ein Wiſſen Gottes in uns geſetzt iſt". — Der Satz, daß die Vernunft ein unmittelbares, alſo nicht durch Wiſſenſchaft ermitteltes Wiſſen von Gott ſey — oder daß ſie an ſich ſelbſt ſchon Gott ſetze — dieſer Satz hat bei denen, die gerne aller Wiſſenſchaft enthoben ſeyn möchten, ſo viel Beifall gefunden, daß es ſchon der Mühe werth iſt, die Art, wie Jacobi dieſes unmittelbar Gott Setzende der Vernunft durch den angeführten Syllogismus zu beweiſen ſucht, einer näheren Kritik zu unterwerfen. Wir wollen von dieſem Argument nur zuerſt den Oberſatz beleuchten: „Nur der Menſch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott". Der Deutſche hat ein altes Sprichwort: Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, d. h. es bewegt mich weder für noch gegen ſich, weder es zu bejahen noch es zu verneinen. Entweder iſt nun in dem erſten Glied des Oberſatzes („Nur der Menſch weiß von Gott") ein ſolches indifferentes Wiſſen, ein Wiſſen, das für ſich noch weder Bejahung noch Verneinung iſt, ſondern beides zuläßt — entweder, ſage ich, iſt in dem Oberſatz ein ſolches Wiſſen gemeint, ſo kann nach der Regel, daß in der Concluſion nicht mehr ſeyn darf als in den Prämiſſen, in dem Schluß die Vernunft nicht das Gott Offenbarende, d. h., wie die Abſicht des Schluſſes zeigt, das Gott Bejahende ſeyn. Um

Digitized by

dieß zu ermeiden, müßte alſo der Oberſatz („Nur der Menſch u. ſ. w.“) vom affirmativen Wiſſen gemeint ſeyn. Nimmt man aber dieſes an, ſo iſt dann im Oberſatz das Wort wiſſen in zweierlei Sinn gebraucht; denn: der Menſch weiß von Gott, heißt: der Menſch bejaht Gott, das Thier weiß nicht von Gott, heißt: das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Dieſe Doppelſinnigkeit iſt alſo wieder ein Fehler gegen die Form. Außerdem wäre alsdann der erſte Theil des Oberſatzes falſch. Denn das Wiſſen oder das Bejahen Gottes ſoll der generiſche Charakter des Menſchen, wie die Vernunft, ſeyn. Dieſer Allgemeinheit widerſpricht aber, daß es nach Jacobis eigner Behauptung (alle Philoſophie führe auf Atheismus) nur zufällige Gottesbejaher, nothwendig aber — der Wiſſenſchaft zufolge — nur Gottesleugner gibt. Um materiell wahr zu ſeyn, müßte alſo der Oberſatz ſo lauten: der Menſch allein bejaht entweder oder verneint Gott, das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Da könnte dann der Schluß nur ſo lauten: alſo iſt das den Menſchen vom Thier Unterſcheidende (die Vernunft) das, was ihn in den Stand ſetzt, ihm die Möglichkeit gibt, Gott zu bejahen oder zu verneinen. Dieſe Möglichkeit gibt aber die Vernunft dem Menſchen ebenſo in Anſehung jedes andern Gegenſtandes; die Vernunft iſt formell betrachtet gar nichts anderes als die facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi. Alſo kann hieraus nichts folgen für ein beſonderes Gott ſetzendes Vermögen der Vernunft.

Der Unterſatz des Schluſſes, um auch dieſen zu unterſuchen, lautete: „Das einzige Unterſcheidende des Menſchen vom Thier iſt die Vernunft“. Dieſer Satz iſt offenbar nur aus der gemeinen Sprach- oder Redeweiſe genommen, wo man unter Vernunft den Complex aller geiſtigen Eigenſchaften des Menſchen verſteht; da iſt alſo nicht von der Vernunft in specie die Rede, wie im Schlußſatz, wo Jacobi nicht unbeſtimmter Weiſe die Vernunft, ſondern die Vernunft als Gegenſatz des Verſtandes meint. Jacobi ſucht auch dieſen Satz bloß aus dem gemeinen Sprachgebrauch zu unterſtützen, indem er ſagt: „Nie hat jemand von einer thieriſchen Vernunft geſprochen, einen

Digitized by Google

thieriſchen Verſtand aber nennen und kennen wir alle". — In einer Zeit, die fürwahr an keinem Uebel weniger als an einem Ueberfluß von Verſtand zu leiden hatte, hatte man wohl keine Urſache ihn ſo freigebig auch den Thieren zuzugeſtehen. Da übrigens Jacobi ſich nur darauf beruft, was geſprochen werde, was nicht, und dieſes eine Thatſache betrifft, worüber jeder nach ſeiner Erfahrung urtheilen kann, ſo will ich nur bemerken, daß ich z. B. oft von einem vernünftigen Pferd habe reden hören im Gegenſatz eines unvernünftigen, das über jede Kleinigkeit ſtutzt und Seitenſprünge macht; ferner ſpricht man auch von einer Tollheit oder einem Wahnſinn, der den Thieren zugeſchrieben wird, z. B. eben der Pferde, wenn ſie den Koller bekommen, woraus alſo folgt, daß man die Thiere im geſunden Zuſtand vernünftig nennt. Solche ſchaale Behauptungen muß man nicht mit tiefſinnigen Reden, ſondern mit einfachen Thatſachen beantworten, ſo wie der gemeine Sprachgebrauch lehrt. Was nun den philoſophiſchen Sinn betrifft, ſo habe ich wohl gehört, daß man den Inſtinkt der Thiere ein Analogon der Vernunft, nicht aber daß man ihn ein Analogon des Verſtandes genannt hat; ferner habe ich gehört, daß man den Kunſttrieb der Thiere als eine in ihnen wirkende Vernunft erklärt hat — eine Vernunft, die zwar ſie nicht beſitzen, aber von der ſie wie von einem ihnen fremden Geiſt beſeſſen ſeyen; ferner begreife ich wohl, wie man in Handlungen des Inſtinkts Vernunft ſehen kann, denn die Vernunft iſt etwas bloß Weſentliches, Potentielles, ſie iſt etwas Allgemeines, Unperſönliches, wie der Inſtinkt bei den Thieren auch nicht etwas Individuelles, ſondern Allgemeines in allen Individuen Gleiches iſt. Wie man alſo in Handlungen des Inſtinkts Vernunft ſehen kann, begreife ich wenigſtens analogiſch; durchaus aber begreife ich nicht, wie man in ſolchen Handlungen Verſtand ſehen kann, denn der Verſtand iſt immer etwas Aktuelles — Perſönliches, an den Individuen Haftendes, wie ich jedem Menſchen, ohne ihn zu beleidigen, Vernunft zugeſtehen muß, nicht aber jedem Menſchen ebenſo Verſtand. Nebenbei iſt es ſeltſam jemanden ſich auf den Sprachgebrauch berufen zu hören, und zwar gerade in Anſehung der Ausdrücke Vernunft und Verſtand, der in Anſehung derſelben Worte entweder eine ſo wenig

tiefe Kenntniß oder eine ſo geringe Achtung des Sprachgebrauchs gezeigt hat, daß er in den 1780er Jahren Verſtand nannte, was er ſeit 1800 Vernunft zu nennen anfing, und umgekehrt, und zwar ſo, daß die beiden binnen 20 Jahren die Rollen völlig bei ihm tauſchten: was er früher der Vernunft Schuld gab, legte er ſpäter dem Verſtand zur Laſt, und was er früher an dem Verſtand rühmte, legte er ſpäter ausſchließlich der Vernunft bei.

In einer dritten Art des Empirismus iſt das Ueberſinnliche zu einem Gegenſtand wirklicher Erfahrung gemacht, dadurch, daß eine mögliche Verzückung des menſchlichen Weſens in Gott, und in Folge derſelben ein nothwendiges, unfehlbares Schauen nicht bloß in das göttliche Weſen, ſondern auch in das Weſen der Schöpfung und in alle Vorgänge bei derſelben angenommen wird. Dieſer Art iſt der Theoſophismus, der vorzugsweiſe ſpeculative oder theoretiſche Myſticismus. Ueber dieſen behalte ich mir vor ausführlich zu ſprechen. Einſtweilen ſey bemerkt, daß alſo hier Lehren und Syſteme ſich zeigen, die alle dem dogmatiſirenden Rationalismus der früheren Metaphyſik ſich entgegenſtellten, ſo daß letztere im Grunde doch nie ausſchließlich geherrſcht, ſondern immer neben ſich dieſe Syſteme gehabt hat, die ich ſchon mit dem gemeinſchaftlichen Namen als Lehren eines myſtiſchen Empirismus bezeichnet habe. Denn auch die Ableitung von Offenbarung, ſo wie von einem individuellen nicht weiter erklärbaren Gefühl, hat ja etwas Myſtiſches. Dieſe Syſteme alſo bildeten gegen den Rationalismus wenigſtens einen mächtigen Gegenſatz, der noch in keiner Zeit und auch bis jetzt nie eigentlich überwunden worden iſt. Dieß hätte nur geſchehen können dadurch, daß ihm eine wahre Philoſophie entgegengeſtellt worden wäre. Denn die Forderung, die ſich auch in dieſen Syſtemen kundgibt, läßt ſich nicht abweiſen dadurch, daß man ſie kurzweg als unwiſſenſchaftlich behandelt. Dieß ſind ſie freilich, aber damit iſt die Forderung, die ihnen zum Grunde liegt, nicht erfüllt. Jedenfalls bezeugt die fortwährende Exiſtenz ſolcher myſtiſchen Lehren (die ſelbſt das ganze Mittelalter hindurch der in den Schulen geltenden und von der Kirche genehmigten Scholaſtik zur Seite gingen, die bis ins Zeitalter der

Digitized by Google

Reformation ſich behaupteten, nach welcher ſie abermals aufſtanden und in Jakob Böhme ihren Gipfel fanden), daß die Philoſophie ſich bis jetzt nicht im Stande geſehen hat, das, was dieſe Lehren freilich nur auf unwiſſenſchaftliche Weiſe — der Theoſophismus zugleich meiſt nur auf unverſtändliche Weiſe, zum Theil nicht ohne ins Mythiſche zurückzuſinken — zu leiſten verſuchten oder zu leiſten vorgaben, eben das auf eine wiſſenſchaftliche, allgemein einleuchtende, die Vernunft ſelbſt überzeugende Weiſe zu leiſten; aber eben darum enthalten dieſe Lehren die, wenn auch von ihnen ſelbſt unerfüllte, Forderung einer poſitiven Philoſophie; ſie ſind das, was in der neueren Zeit die Stelle dieſer zweiten Philoſophie (*δευτέρα φιλοσοφία*) vertreten hat, ſie legen Zeugniß ab, um auf meine anfängliche Behauptung zurückzukommen, daß bis in die letzte Zeit die zwei Linien der Philoſophie wenigſtens der Forderung nach oder potentiâ immer nebeneinander vorhanden geweſen ſind.

Um ſo mehr wird es nothwendig ſeyn, auch vorläufig ſchon Aufſchluß darüber zu geben, wie ſich die von uns in Ausſicht geſtellte poſitive Philoſophie zu dieſen myſtiſchen Lehren verhalte. Denn identiſch kann ſie doch mit keiner derſelben ſeyn, ſchon darum, weil ſie Philoſophie, alſo Wiſſenſchaft zu ſeyn behauptet, jene dagegen, wenn nicht alle auf ſpeculativen Inhalt, doch alle auf wiſſenſchaftliche Form und Methode verzichtet haben. Ueber das Verhältniß der poſitiven Philoſophie zur Offenbarung wird die Folge dieſer Entwicklung von ſelbſt eine ausführliche Erörterung herbeiführen; auf den Theoſophismus aber werden wir nicht mehr zurückkommen; daher ich nun beſonders über das Verhältniß der poſitiven Philoſophie zum Theoſophismus mich erklären will, obgleich in der Folge die Entwicklung der Methode der poſitiven Philoſophie von ſelbſt zeigen wird, daß dieſe, ebenſowenig als ſie mit den rationalen Syſtemen, ebenſowenig etwas mit der Theoſophie gemein haben kann. Die poſitive Philoſophie iſt aber eine neue Erfindung, die beſonders den Behauptungen von Vollendung der Philoſophie ziemlich ungelegen kam. Unter ſolchen Umſtänden iſt es ganz gewöhnlich, daß man in der Literaturgeſchichte ſich nach irgend einem Titel oder irgend einer verrufenen Kategorie umſieht, unter die man

Digitized by

die neue Erſcheinung bringen kann; auf ſolche Weiſe hofft man ſich aller Mühe des Widerlegens zu überheben.

Habe ich aber nicht ſelbſt Veranlaſſung gegeben, die poſitive Philoſophie mit dem Theoſophismus in Verbindung zu bringen? Wurde doch erklärt, jene wolle daſſelbe, was dieſe anſtrebe; der Unterſchied ſey nur, daß jene auf wiſſenſchaftlichem Wege, dieſer auf unwiſſenſchaftliche Weiſe und unmethodiſch zum Zweck zu kommen ſuche. So war das Verhältniß allerdings beſtimmt worden. Aber mit gleichem Recht könnte dann irgend ein Unwiſſender die Wiſſenſchaft der Aſtronomie herabſetzen, denn ſie ſey an die Stelle der Aſtrologie, oder die Wiſſenſchaft der Chemie, denn ſie ſey an die Stelle der Alchemie getreten. Was dem Theoſophismus zu Grunde liegt, wo er immer zu einer wenigſtens materiell wiſſenſchaftlichen oder ſpeculativen Bedeutung gelangt — was namentlich dem Theoſophismus Jakob Böhmes zu Grunde liegt, iſt das an ſich anerkennenswerthe Beſtreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen wirklichen Hergang zu begreifen. Dieß weiß nun aber Jakob Böhme nicht anders zu bewerkſtelligen, als indem er die Gottheit ſelbſt in eine Art von Naturproceß verwickelt. Das Eigenthümliche der poſitiven Philoſophie beſteht aber gerade darin, daß ſie allen Proceß in dieſem Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logiſche, ſondern wirkliche Reſultat eines Proceſſes wäre. Poſitive Philoſophie iſt inſofern vielmehr in direktem Gegenſatz mit allem und jedem theoſophiſchem Beſtreben. — Hegel ſieht auf Böhme herab, und äußert in einer Vorrede zu der zweiten Ausgabe ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gegen den bekannten Franz Baader, der der Hegelſchen Philoſophie zugeſchrieben, oder ſie beſchuldigt hatte, daß ſie die Materie unmittelbar aus Gott hervorgehen laſſe, und daß dieſer ewige Ausgang Gottes ihr die Bedingung von deſſen ewigem Wiedereingang oder Rückkehr zu ſich als Geiſt ſey, gegen dieſe Beſchuldigung alſo äußert ſich Hegel ſehr vornehm: das Hervorgehen der Dinge aus Gott ſey keine ſeiner Kategorien, er bediene ſich derſelben nicht, ſie ſey überhaupt keine Kategorie, ſondern nur ein bildlicher Ausdruck. Dagegen hat aber Hegel die bewunderungs-

Digitized by Google

würdige Kategorie des Entlaſſens. Dieſes Entlaſſen iſt wohl kein bildlicher Ausdruck? Was es mit dieſem Entlaſſen auf ſich hat, wird nicht erklärt. Allein dieſem Entlaſſen von Seiten Gottes muß doch nothwendig ein Hervorgehen des Entlaſſenen (deſſen, als was ſich Gott entläßt), alſo ein Hervorgehen der Natur, und daher auch der Materie aus Gott entſprechen, ſowie, wenn nach Hegel Gott in der Logik noch in ſeine Ewigkeit eingeſchloſſen iſt, ebenderſelbe in der wirklichen, außerlogiſchen Natur aus ſeiner Ewigkeit herausgegangen ſeyn muß.

In ſeiner Religionsphiloſophie äußert ſich Hegel über die Dreieinigkeit und zumal über den Sohn ſo: er ſey zwar der Sohn, alſo ein Anderes von dem Vater, aber er dürfe nicht Sohn bleiben; denn da ſey der Unterſchied zwar geſetzt, aber eben ſo ewig auch wieder aufgehoben; es ſey „gleichſam nur ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt (gewiß ungemein erbaulich), es komme auf dieſe Weiſe nicht zur Ernſthaftigkeit des Andersſeyns“[1]; dazu — damit es Ernſt werde — ſey nöthig, daß der Sohn die Beſtimmung des Andersſeyns als des Andersſeyns erhalte, als ein Wirkliches außer Gott (demnach doch als ein aus Gott Hinausgegangenes), und ohne Gott, d. h. als Welt, erſcheine. Hier iſt nach allen philoſophiſchen Begriffen der Sohn entſchieden zur Materie der Welt gemacht, denn dadurch, daß er nicht bloß das Andere iſt, ſondern auch als das Andere geſetzt wird, wird er zur Welt. Demgemäß verhielt ſich dieſer Sohn, ſolange er noch als Sohn, d. h. im erklärten Unterſchied war, nur erſt als die Möglichkeit, d. h. eben als die Materie der künftigen Welt. Dieß alles iſt ſo theoſophiſch, als irgend etwas bei J. Böhme ſeyn kann, nur mit dem Unterſchiede, daß ſolches Phantaſtiſches bei Böhme ein Urſprüngliches und wirklich von einer großen Anſchauung Getragenes iſt, hier aber mit einer Philoſophie in Verbindung geſetzt iſt, deren unzweifelhafter Charakter darin beſteht, die reinſte Proſa und völlig anſchauungsloſe Nüchternheit zu ſeyn. Dem wirklich von Anſchauung Trunkenen verzeiht man, wenn er taumelt, nicht ebenſo dem von Natur und wirklich Nüchternen, der gern nur auch taumelnd erſcheinen möchte.

[1] Hegels Werke, zwölfter Band, 2. Auflage, S. 248.

Digitized by

Man kann nicht umhin von J. Böhme zu ſagen, er ſey eine Wundererſcheinung in der Geſchichte der Menſchheit, und beſonders in der Geſchichte des deutſchen Geiſtes. Könnte man je vergeſſen, welcher Schatz von natürlicher Geiſtes- und Herzenstiefe in der deutſchen Nation liegt, ſo dürfte man ſich nur an ihn erinnern, der über die gemeinpſychologiſche Erklärung, die man von ihm verſucht, in ſeiner Art ebenſo erhaben iſt, wie es z. B. unmöglich wäre, die Mythologie aus gemeiner Pſychologie zu erklären. Wie die Mythologien und Theogonien der Völker der Wiſſenſchaft vorausgingen, ſo iſt J. Böhme mit der Geburt Gottes, wie er ſie uns beſchreibt, allen wiſſenſchaftlichen Syſtemen der neueren Philoſophie vorausgegangen. J. Böhme war 1575, Réné Descartes 1596 geboren. Was in ihm Intuition und wie unmittelbare Eingebung der Natur war, erſcheint in Spinoza, der faſt hundert Jahre nach J. Böhmes Geburt ſtarb, als Rationalismus ausgebildet, freilich aber nicht, ohne daß die große Naturanſchauung, die in J. Böhme war, völlig aus der Philoſophie hinausgeſtoßen iſt; denn die Phyſik des Spinoza unterſcheidet ſich von der bloß mechaniſchen und ſeelenloſen des Carteſius in nichts. J. Böhme iſt wirklich eine theogoniſche Natur, aber eben dieß hinderte ihn, ſich zur freien Weltſchöpfung, und eben damit auch zur Freiheit der poſitiven Philoſophie zu erheben. J. Böhme ſpricht bekanntlich viel von einem Rad der Natur oder der Geburt, einer ſeiner tiefſten Apperceptionen, wodurch er den Dualismus der Kräfte in der mit ſich ſelbſt ringenden, ſich ſelbſt gebären wollenden aber nicht könnenden Natur ausdrückt. Aber eben er ſelbſt iſt eigentlich dieſes Rad, er ſelbſt dieſe Wiſſenſchaft gebären wollende, aber nicht könnende Natur. Die Rotation ſeines Geiſtes entſteht dadurch, daß er jenem Subſtantiellen, in deſſen Gewalt er iſt, vergebens zu entkommen und zur freien Wiſſenſchaft ſich zu entringen ſucht. Wenn jenes ſubſtantielle Princip, das durch die ganze Natur hindurchgegangen, allerdings den ganzen Proceß erfahren hat, unter den Bedingungen des jetzigen menſchlichen Daſeyns ſich wieder erhebt, um unmittelbar zu wiſſen — gleichſam jenen Proceß, von dem es einmal abgeſchnitten worden, in ſich zu wiederholen — (eben dieß war der Fall in J. Böhme) —

Digitized by Google

wenn es ſich wieder erhebt, um unmittelbar zu wiſſen, ohne die Hülfe einer höheren Thätigkeit, nämlich des auseinanderlegenden Verſtandes, um unmittelbar gleichſam von jenem Proceſſe zu zeugen, wenn dieß geſchehen, ſo kann jenes Princip nur als eine ihrer ſelbſt nicht mächtige, gleichſam taumelnde und beſinnungsloſe Natur erſcheinen. Dieſe Rotation ſeines Geiſtes zeigt ſich äußerlich auch dadurch, daß J. Böhme in jeder ſeiner Schriften wieder von vorn anfängt, die oft genug erklärten Anfänge immer wieder exponirt, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen. In dieſen Anfängen iſt er immer bewundernswürdig, ein wahres Schauſpiel der mit ſich ſelbſt ringenden, nach Freiheit und Beſonnenheit verlangenden Natur, die aber, unfähig, in wirkliche Bewegung überzugehen, immer auf demſelben Punkt rotatoriſch ſich um ſich ſelbſt bewegt. Sowie J. Böhme über die Anfänge der Natur hinaus und ins Concrete geht, kann man ihm nicht mehr folgen; hier verliert ſich alle Spur, und es wird ſtets ein vergebliches Bemühen bleiben, ihn aus dem verworrenen Concept ſeiner Anſchauungen ins Reine zu ſchreiben, wenn man auch nacheinander Kantſche, Fichteſche, naturphiloſophiſche, zuletzt ſogar Hegelſche Begriffe dazu anwendet.

Wir haben den Theoſophismus zunächſt als Gegenſatz der rationalen Philoſophie, alſo des Rationalismus in der Philoſophie aufgeſtellt. Allein im Grunde *ſtrebt* der Theoſophismus nur über den Rationalismus hinaus, ohne ſich dem bloß ſubſtantiellen Wiſſen deſſelben wirklich entringen zu können. Das Wiſſen nämlich, in welchem der Rationalismus ſein Weſen hat, iſt *ſubſtantiell* zu nennen, inwiefern es allen *Actus* ausſchließt. Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z. B. durch freie Schöpfung, entſtehen, er kennt bloß *weſentliche* Verhältniſſe. Alles folgt ihm bloß modo aeterno, ewiger, d. h. bloß logiſcher Weiſe, durch immanente Bewegung; denn das iſt nur ein verfälſchter Rationalismus, der z. B. die Entſtehung der Welt durch eine freie Entäußerung des abſoluten Geiſtes erklären, der überhaupt thätliche Schöpfung behaupten will. Der falſche Rationalismus nähert ſich eben darum dem Theoſophismus, der nicht weniger als jener im bloß ſubſtantiellen Wiſſen gefangen iſt; der Theoſophismus

Digitized by Google

will es wohl überwinden, aber es gelingt ihm nicht, wie am deutlichſten an J. Böhme zu ſehen. Wohl kaum hat je ein anderer Geiſt in der Glut dieſes bloß ſubſtantiellen Wiſſens ſo ausgehalten wie J. Böhme; offenbar iſt ihm Gott die unmittelbare Subſtanz der Welt; ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt, eine freie Schöpfung will er zwar, aber er kann ſie nicht herausbringen. Obgleich er ſich Theoſophie nennt, alſo Anſpruch macht, Wiſſenſchaft des Göttlichen zu ſeyn, iſt der Inhalt, zu dem der Theoſophismus es bringt, doch nur die ſubſtantielle Bewegung, und er ſtellt Gott nur in ſubſtantieller Bewegung dar. Der Theoſophismus iſt ſeiner Natur nach nicht minder ungeſchichtlich als der Rationalismus. Aber der Gott einer wahrhaft geſchichtlichen und poſitiven Philoſophie bewegt ſich nicht, er handelt. Die ſubſtantielle Bewegung, in welcher der Rationalismus befangen iſt, geht von einem negativen Prius, d. h. von einem nichtſeyenden aus, das ſich erſt ins Seyn zu bewegen hat; aber die geſchichtliche Philoſophie geht von einem poſitiven, d. h. von dem ſeyenden Prius aus, das ſich nicht erſt ins Seyn zu bewegen hat, alſo nur mit vollkommener Freiheit, ohne irgendwie durch ſich ſelbſt dazu genöthigt zu ſeyn, ein Seyn ſetzt, und zwar nicht ſein eignes unmittelbar, ſondern ein von ſeinem Seyn verſchiedenes Seyn, in welchem jenes vielmehr negirt oder ſuspendirt als geſetzt, alſo jedenfalls nur mittelbar geſetzt iſt. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen ſein eignes Seyn zu ſeyn, nicht geziemt ihm aber, ſich um ſein eignes Seyn zu bemühen, ſich ein Seyn zu geben, ſich in ein Seyn zu gebären, wie J. Böhme dieß ausdrückt, der als Inhalt der höchſten Wiſſenſchaft, d. h. der Theoſophie, eben die Geburt des göttlichen Weſens, die göttliche Geburt ausſpricht, alſo eine eigentliche Theogonie. Demgemäß war es wohl begründet, wenn wir das Phänomen des Theoſophismus (denn ein Phänomen iſt er auf jeden Fall, beſonders in J. Böhme) als ein Zurückfallen in den der Wiſſenſchaft vorausgegangenen Proceß erklärten, als Verſuch, ſich in den vorwiſſenſchaftlichen theogoniſchen Proceß zurückzuverſetzen. Daß nun freilich die poſitive Philoſophie nicht Theoſophismus ſeyn könne, dieß liegt ſchon darin, daß ſie eben als Philoſophie und als Wiſſenſchaft

bestimmt worden; indeß jener sich selbst nicht Philosophie nennen und auf Wissenschaft verzichtend aus unmittelbarem Schauen reden will.

Aber die Frage ist nun, auf welche Weise die von uns gewollte Wissenschaft — die positive Philosophie — Philosophie ist, und auf welche sie Wissenschaft seyn wird.

Wenn unter den Kategorien, die uns zur Bezeichnung philosophischer Lehren zu Gebote stehen, dem Rationalismus nichts anderes entgegen stehen kann als Empirismus, so wird sie als Gegensatz des Rationalismus doch auch nicht ablehnen können, auf irgend eine Weise und in irgend einem Sinne Empirismus zu seyn. Die Frage kommt also darauf zurück: in welchem Verhältniß wird die positive Philosophie zur Erfahrung stehen, in demselben wie jene mystischen Lehren, oder in einem ganz andern? Das Gemeinsame aller jener mystischen Lehren ist, daß sie von der Erfahrung — von etwas in der Erfahrung Vorkommendem ausgehen; was dieses ist, ist ganz gleichgültig, ob sie z. B. von der Erscheinung oder von den Wundern Christi ausgehen (wie es in früherer Zeit eine so gedankenlos geschichtliche Theologie gegeben hat, die jede Berührung mit der Philosophie so sehr vermieden hat, daß sie selbst alle philosophischen Argumente für das Daseyn Gottes zu eliminiren, und die Existenz Gottes am besten durch die Wunder Christi beweisen zu können glaubte), oder ob sie von der Existenz eines überschwenglichen Gefühles in uns, welches nur durch den existirenden Gott zu befriedigen, oder von einem unmittelbaren Schauen des Göttlichen ausgeht — immer wird dabei von etwas in der unmittelbaren oder mittelbaren Erfahrung Gegebenem ausgegangen. Nun will ich nur kurz aussprechen — denn zur vorläufigen Unterscheidung reicht es hin, und nur um eine vorläufige Unterscheidung ist es zu thun — die positive Philosophie geht so wenig, als sie von dem bloß im Denken Seyenden ausgeht (denn da würde sie in die negative zurückfallen), von irgend einem in der Erfahrung vorkommenden Seyn aus. Wenn sie nicht von etwas im Denken Seyendem, also überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird sie ausgehen von dem, was vor und außer allem Denken ist, also von dem Seyn, aber nicht von einem

Digitized by Google

empiriſchen Seyn — auch dieß haben wir ſchon ausgeſchloſſen, außerdem daß das empiriſche Seyn doch nur ſehr relativ außer dem Denken iſt, inſoferne, als jedes in der Erfahrung vorkommende Seyn logiſche Verſtandesbeſtimmungen an ſich hat, ohne die es gar nicht vorſtellbar wäre. Wenn die poſitive Philoſophie von dem, was außer allem Denken iſt, ausgeht, kann ſie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, ſondern nur von dem abſolut außer dem Denken befindlichen Seyn ausgehen. Dieſes Seyn außer allem Denken iſt nun aber ebenſowohl auch über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt: es iſt das ſchlechterdings transſcendente Seyn, von dem alſo die poſitive Philoſophie ausgeht, und das auch nicht mehr bloß ein relatives Prius ſeyn kann, wie die Potenz, die der Vernunftwiſſenſchaft zu Grunde liegt. Denn dieſe hat eben als Potenz — als nicht ſeyendes hat ſie die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, und deßhalb nenne ich ſie bloß relatives Prius. Wäre nun jenes Seyn, von welchem die poſitive Philoſophie ausgeht, auch nur ein relatives, ſo läge in ihrem Princip die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, es wäre alſo mit dieſem Princip das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen, ſie würde demnach in die negative Philoſophie zurückfallen. Kann alſo der Anfang der poſitiven Philoſophie nicht das relative Prius ſeyn, ſo muß es das abſolute Prius ſeyn, das keine Nothwendigkeit hat in das Seyn ſich zu bewegen. Geht es in das Seyn über, ſo kann dieß nur Folge einer freien That ſeyn, einer That, die dann ferner ſelbſt nur etwas rein Empiriſches, durchaus nur a posteriori Erkennbares ſeyn kann, wie jede That nichts a priori Einzuſehendes, ſondern nur a posteriori Erkennbares iſt.

Empirismus iſt alſo die poſitive Philoſophie wenigſtens inſofern nicht, als ſie nicht von der Erfahrung ausgeht — weder in dem Sinne, daß ſie dieſen ihren Gegenſtand in einer unmittelbaren Erfahrung zu beſitzen wähnt (wie der Myſticismus), noch auch ſo, daß ſie von einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empiriſchen Thatſache, durch Schlüſſe zu ihrem Gegenſtande zu gelangen ſucht (denn auch dieß muß ich noch ausſchließen, um die poſitive Philoſophie von dem

Digitized by Google

rationalen Dogmatismus zu unterſcheiden, der in ſeinen Beweiſen von der Exiſtenz Gottes auch zum Theil empiriſche Thatſachen, wie die zweckmäßige Einrichtung der Natur, zu Grunde legt). Aber wenn die poſitive Philoſophie nicht von der Erfahrung ausgeht, ſo verhindert nichts, daß ſie der Erfahrung zugehe, und ſo a posteriori beweiſe, was ſie zu beweiſen hat, daß ihr Prius Gott, d. h. das Ueberſeyende ſey. Denn a priori iſt das, wovon ſie ausgeht, — a priori iſt es nicht Gott, nur a posteriori iſt es Gott. Daß es Gott iſt, iſt nicht eine res naturae, ein ſich von ſelbſt Verſtehendes; es iſt eine res facti, und kann daher auch nur faktiſch bewieſen werden. — Es iſt Gott. Dieſer Satz hat nicht die Bedeutung: der Begriff jenes Prius iſt = dem Begriff Gott; ſeine Bedeutung iſt: jenes Prius iſt Gott, nicht dem Begriff, ſondern der Wirklichkeit nach. Freilich, wenn die poſitive Philoſophie nicht von der Erfahrung ausgeht, ſo muß ſie aprioriſche Wiſſenſchaft ſeyn. Inſoweit iſt ſie dann alſo wieder von der negativen Philoſophie nicht unterſchieden, denn es gilt auch von dieſer, was wir der poſitiven Philoſophie zugeſchrieben, daß ſie nicht von der Erfahrung aus, aber der Erfahrung zugeht. Wohl verhält es ſich ſo, aber der Unterſchied iſt dieſer: poſitive und negative Philoſophie, jede hat eine Stellung zur Erfahrung, aber jede eine andere. Für die letztere iſt die Erfahrung wohl beſtätigend, aber nicht erweiſend. Die rationale Philoſophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortſchritts; ſie iſt ſo unabhängig von der Exiſtenz, daß ſie, wie wir früher ſagten, wahr ſeyn würde, auch wenn nichts exiſtirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Conſtruktionen übereinſtimmt, ſo iſt das für ſie etwas Erfreuliches, auf das ſie wohl hinweist, mit dem ſie aber nicht eigentlich erweist [1]. Eine ganz andere iſt die Stellung der poſitiven Philoſophie. Dieſe geht in die Erfahrung ſelbſt hinein und verwächst gleichſam mit ihr. Auch ſie iſt aprioriſche Wiſſenſchaft, aber das Prius, von dem ſie ausgeht, iſt nicht bloß vor aller Erfahrung, ſo daß es nothwendig in dieſe

[1] Vergl. hierzu oben S. 60 ff. und Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 376.

Digitized by Google

fortginge, es iſt über aller Erfahrung, und es iſt für daſſelbe daher kein nothwendiger Uebergang in die Erfahrung. Von dieſem Prius leitet ſie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Apoſteriori̇ſche oder das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philoſophie, ſondern als das Wirkliche ab: ſie leitet es als das Wirkliche ab, denn nur als ſolches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweiſenden. — Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das abſolute Prius ſelbſt ſoll bewieſen werden (dieß iſt über allem Beweis, es iſt der abſolute, durch ſich ſelbſt gewiſſe Anfang), alſo nicht es ſelbſt (das abſolute Prius) ſoll bewieſen werden, ſondern die Folge aus dieſem, dieſe muß faktiſch bewieſen werden, und damit die Gottheit jenes Prius — daß es Gott iſt und alſo Gott exiſtirt. Wir werden alſo ſagen: das Prius, deſſen Begriff dieſer und dieſer (der des Ueberſeyenden) iſt, wird eine ſolche Folge haben können (wir werden nicht ſagen: es wird nothwendig eine ſolche Folge haben, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d. h. durch den bloßen Begriff beſtimmte Bewegung zurück, wir werden nur ſagen dürfen: es kann eine ſolche Folge haben, wenn es will, die Folge iſt eine von ſeinem Willen abhängige). Nun exiſtirt aber dieſe Folge wirklich (dieſer Satz iſt nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Exiſtenz einer ſolchen Folge iſt ein Factum, eine Thatſache der Erfahrung). Alſo zeigt uns dieſes Factum — die Exiſtenz einer ſolchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius ſelbſt ſo exiſtirt, wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott exiſtirt. Sie ſehen, daß bei dieſer Argumentationsweiſe das Prius immer Ausgangspunkt, d. h. immer Prius bleibt. Das Prius wird aus ſeiner Folge, aber es wird nicht ſo erkannt, daß dieſe Folge vorausginge. Die Präpoſition a in a posteriori bedeutet hier nicht den terminus a quo; a posteriori heißt hier per posterius, durch ſeine Folge wird das Prius erkannt. A priori erkannt werden heißt eben: von einem Prius aus erkannt werden; a priori erkannt wird alſo, was ein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das abſolute Prius aber iſt, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das abſolute Prius ſeyn, heißt alſo: nicht a priori erkannt

Digitized by Google

werden. Hier, in der poſitiven Philoſophie, iſt alſo eigentlicher Empirismus, inſofern als das in der Erfahrung Vorkommende ſelbſt mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philoſophie wird.

Um den Unterſchied aufs ſchärfſte und kürzeſte auszudrücken: die negative Philoſophie iſt aprioriſcher Empirismus, ſie iſt der Apriorismus des Empiriſchen, aber eben darum nicht ſelbſt Empirismus; dagegen umgekehrt iſt die poſitive Philoſophie empiriſcher Apriorismus, oder ſie iſt der Empirismus des Aprioriſchen, inwiefern ſie das Prius per posterius als Gott ſeyend erweist.

In Anſehung der Welt iſt die poſitive Philoſophie Wiſſenſchaft a priori, aber vom abſoluten Prius abgeleitete; in Anſehung Gottes iſt ſie Wiſſenſchaft und Erkenntniß a posteriori[1].

Die Erfahrung, welcher die poſitive Philoſophie zugeht[2], iſt nicht nur eine gewiſſe, ſondern die geſammte Erfahrung von Anfang bis zu Ende. Was zum Beweis mitwirkt, iſt nicht ein Theil der Erfahrung, es iſt die

[1] Gewöhnlich verſteht man unter apoſterioriſcher Erkenntniß diejenige, bei der man z. B. von der Wirkung auf die Urſache zurückſchließt. Die Ordnung des Beweiſes iſt hierbei die umgekehrte von der Ordnung der Sache, denn die Wirkung iſt überall nur Folge, nur Conſequens, die Urſache aber iſt das Vorausgehende, das Antecedens. In einem ſolchen Schluß wird alſo künſtlich das, was ſeiner Natur nach das Conſequens iſt, zum Behuf des Beweiſes als logiſches Antecedens angenommen (und eben darum heißt der Beweis ein Beweis a posteriori, d. h. ein Beweis, in welchem das, was eigentlich das Poſterius iſt, zum logiſchen Prius, zum Ausgangspunkt gemacht wird), und umgekehrt das, was ſeiner Natur nach das Antecedens iſt, die Urſache, wird hier im Beweiſe zur logiſchen Folge, zum Conſequens. In der poſitiven Philoſophie nun aber iſt nicht dieſer im gewöhnlichen Sinne des Worts apoſterioriſche Beweis; denn nicht von der Wirkung zur Urſache, ſondern umgekehrt, von der Urſache wird zu der Wirkung fortgeſchritten; die Urſache, wie ſie der Natur nach das Vorausgehende iſt, ſo iſt ſie hier auch das Prius des Beweiſes. Aus dieſer (natürlichen) Stellung von Urſache und Wirkung folgt, daß hier, während die causa (Gott) a posteriori oder per posterius bewieſen oder erwieſen wird, die Folge (die Welt) a priori hergeleitet oder begriffen wird.

[2] In früheren Vorträgen des Verfaſſers ward die poſitive Philoſophie, weil ſie nicht regreſſiv, d. h. nicht von der Erfahrung aus- und zu dem, was über der Erfahrung, zurückgehend iſt, auch als progreſſiver Empirismus bezeichnet. D. H.

Digitized by Google

ganze Erfahrung. Aber eben darum iſt dieſer Beweis ſelbſt nicht bloß der Anfang oder ein Theil der Wiſſenſchaft (am wenigſten irgend ein an die Spitze der Philoſophie geſtellter ſyllogiſtiſcher Beweis), er iſt die ganze Wiſſenſchaft, nämlich die ganze poſitive Philoſophie, — dieſe iſt nichts anderes als der fortgehende, immer wachſende, mit jedem Schritt ſich verſtärkende Erweis des wirklich exiſtirenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er ſich bewegt, kein vollendetes und abgeſchloſſenes iſt — denn wenn auch die Natur für jetzt am Ende iſt und ſtill ſteht, iſt doch in der Geſchichte noch Bewegung und unabläſſiges Fortſchreiten — weil inſofern das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeſchloſſenes, ſondern ein ſeiner Vollendung fortwährend entgegengehendes iſt, ſo iſt auch der Beweis nie abgeſchloſſen, und darum auch dieſe Wiſſenſchaft nur Philo-ſophie. Denn die Vernunftwiſſenſchaft iſt Philoſophie, inwiefern ſie das ſucht und erſt am Ende hat, was Gegenſtand des höchſten Wiſſens (d. h. der σοφία) iſt, ſie hat es am Ende ihres Weges im Begriff. Die andere Seite, welche die Aufgabe hat, dieſes als bloß zu Erkennendes oder zu Wiſſendes Stehengebliebene oder Gefundene als ein wirklich Erkanntes und Gewußtes zu erreichen, die poſitive Seite iſt Philoſophie, weil ſie ihr Ziel nur ſo erreicht, daß der Beweis in keinem einzelnen Gliede gegeben, ſondern ein ſtets fortſchreitender iſt. Hier liegt übrigens überhaupt der Unterſchied der Philoſophie von der Mathematik und insbeſondere der Geometrie, die ebenfalls reine Vernunftwiſſenſchaft iſt. Denn ſchon die negative Philoſophie unterſcheidet ſich von der Geometrie dadurch, daß in ihr mit jedem Erlangten oder Geſetzten zugleich das Poſtulat eines Folgenden gegeben iſt, und daß die Realität alles Vorhergehenden nur ſuspenſiv ausgeſprochen werden kann, weil ſie auf einem Folgenden beruht: die erſte Potenz iſt nur, inwiefern auf ſie die zweite, dieſe nur, inſofern die dritte folgt; hingegen das erſte Buch, ja der erſte, zweite, dritte Satz des Euclides könnte für ſich ſtehen, und würde wahr bleiben, auch wenn der menſchliche Verſtand nie über ſie hinausgekommen wäre. Ganz insbeſondere nun aber iſt der Gegenſtand der poſitiven Philoſophie Gegenſtand eines zwar auch auf früheren Stufen ſchon

Digitized by Google

zulänglichen, aber darum doch nicht abgeſchloſſenen Beweiſes; — es könnte in einem nachfolgenden Stadium noch immer ein Widerſpruch gegen das Frühere entſtehen. Selbſt die Gegenwart iſt hier keine Grenze, ſondern hier eben öffnet ſich noch der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes ſeyn wird als der fortgehende Beweis der Exiſtenz der über dem Seyn waltenden Macht, deſſen, was nicht mehr bloß das Seyende iſt, mit dem ſich die negative Philoſophie beſchäftigte, ſondern das Ueberſeyende. Dieſe ganze Philoſophie iſt daher eine immer fortgehende Erkenntniß, immer nur Philo-ſophie, nie ſtarre, ſtillſtehende und in dieſem Sinne dogmatiſche Wiſſenſchaft. Darum iſt aber auch der Beweis nur ein Beweis für die fortſchreiten und fortdenken Wollenden, nur für die Klugen, nicht wie ein geometriſcher Beweis, mit dem man auch den Beſchränkten, ja den Dummen zwingen kann, während ich ja niemand zwingen kann, durch Erfahrung klug zu werden, wenn er nicht will, darum auch der Pſalm ſagt, die Unklugen ſprechen in ihrem Herzen: Es iſt kein Gott.

Die poſitive Philoſophie iſt die eigentlich freie Philoſophie; wer ſie nicht will, mag ſie laſſen, ich ſtelle es jedem frei, ich ſage nur, daß wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltſchöpfung u. ſ. w. will, er dieſes alles nur auf dem Wege einer ſolchen Philoſophie haben kann. Iſt ihm die rationale Philoſophie genug, und verlangt er außer dieſer nichts, ſo mag er bei dieſer bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philoſophie und in ihr haben zu wollen, was dieſe in ſich ſchlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt; nur dieſe Confuſion, die jetzt hierüber herrſcht, muß aufhören. Niemand kann die rationale Philoſophie höher ſchätzen als ich, ja ich werde die akademiſche Jugend glücklich preiſen, wenn erſt wieder in den Schulen eine rein rationale Philoſophie gelehrt wird. Denn denen, die ſich jetzt Rationaliſten zu ſeyn rühmen, gebe ich nicht zu, daß ſie es ſind; ſie ſind nichts weniger als dieß; was ſie vorbringen, iſt ein widerwärtiges Gemiſch von rationaler und überrationaler Philoſophie, wobei keiner von beiden ihr Recht widerfährt.

Digitized by Google

Es ſtellt ſich hier zugleich noch ein anderer Unterſchied zwiſchen negativer und poſitiver Philoſophie heraus. Die erſte iſt eine ganz in ſich geſchloſſene, zu einem bleibenden Ende gekommene Wiſſenſchaft, alſo in dieſem Sinne Syſtem, die poſitive dagegen kann nicht in demſelben Sinne Syſtem heißen, eben weil ſie nie abſolut geſchloſſen iſt. Verſteht man dagegen unter Syſtem eine Philoſophie, die ſich durch beſtimmte, poſitive Behauptungen auszeichnet (in dieſem Sinn verlangen ſo viele nach einem Syſtem und fühlen ſich glücklich Verkündiger eines ſolchen ſeyn zu können, denn jeder, auch der Unbefähigtſte, möchte gern etwas behaupten, uneingedenk des Leſſingſchen Worts: Zum Behaupten gehört vor allem ein Haupt; darum mußte auch die negative Philoſophie, welche eigentlich die nichts behauptende iſt, über ihre Schranken getrieben werden) in dieſem zweiten Sinn, wo man darunter ein Ganzes von Erkenntniſſen verſteht, dem eine ausgezeichnete Behauptung zu Grunde liegt, in dieſem Sinn iſt die negative Philoſophie kein Syſtem. Dagegen iſt die poſitive Philoſophie, als die vorzugsweiſe behauptende, in dieſem Sinn eminenter Weiſe Syſtem. Dieſe verſchiedene Bedeutung von Syſtem zu merken, iſt wohl der Mühe werth.

Nehmen wir nun an, es fände ſich unter dem Wirklichen der Erfahrung, zu welchem die poſitive Philoſophie fortgeht, etwa auch die Offenbarung, ſo wird die poſitive Philoſophie zu dieſer von ihrem Prius aus nicht anders kommen, als wie ſie auch zur wirklichen Natur, zum wirklichen Menſchen, zum wirklichen Bewußtſeyn kommt. Die Offenbarung iſt ihr daher nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie der ſogenannten chriſtlichen Philoſophie, von der ſie in dieſer Hinſicht toto coelo verſchieden iſt. Die Offenbarung wird in ihr in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die geſammte Geſchichte des Menſchengeſchlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf ſie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wiſſenſchaft ausübt, die ſich mit ihm zu ſchaffen macht. Denn z. B. auch die empiriſch beobachteten Bewegungen der Planeten ſind für die aſtronomiſchen Theorien eine Autorität, ſo weit, daß dieſe ſich ſo lange nicht für vollkommen exakt und richtig halten können, als nicht

Digitized by Google

die wirklich beobachteten Bewegungen mit den berechneten übereinſtimmen, und ſo übt jedes Objekt der Naturforſchung auf die Wiſſenſchaft, die ſich mit ihm beſchäftigt, allerdings eine unabweisliche Autorität aus.

Obgleich ferner bereits ſo viel erhellt, daß dieſe Philoſophie den Inhalt der Religion als ihren eignen hat, wird ſie es doch ablehnen, ſich ſelbſt religiöſe Philoſophie zu nennen oder nennen zu laſſen, denn es müßte alsdann die negative z. B. die irreligiöſe genannt werden, damit würde dieſer Unrecht geſchehen, wenn ſie gleich die Religion nur als Religion der abſoluten Subjektivität, nicht als objektive oder gar als geoffenbarte enthalten kann. Gibt es eine wirklich irreligiöſe Lehre, ſo ſollte dieſe nicht eine irreligiöſe Philoſophie genannt werden; damit iſt ihr zu viel eingeräumt; ſie iſt ſo wenig eine Philoſophie, als eine ihrem tiefſten Grunde nach unſittliche Lehre eine Philoſophie ſeyn kann, da vielmehr, wie oft bemerkt worden, erſt diejenige Philoſophie auch Philoſophie zu heißen verdient und die wahrhaft wiſſenſchaftlichen Forderungen erfüllt, in welcher alle weſentlichen Begriffe von ebenſo tief ſittlicher als ſpeculativer Bedeutung ſind. Auch darum müßte die poſitive Philoſophie den Titel einer religiöſen Philoſophie zurückweiſen, weil eben durch ſie erſt der wahre Begriff und Inhalt der Religion gefunden wird, dieſe alſo nicht bereits vorausgeſetzt werden darf, und, ſobald man dieſen nicht vorausſetzt, jene Bezeichnung eine ganz unbeſtimmte wird. Denn es gibt nicht verſchiedene Sittlichkeiten, wohl aber verſchiedene Religionen; denn auch der Heide hat Religion, und der moderne Chriſt, der ſich an den Stunden der Andacht oder andern klaſſiſch-ſeichten Werken erbaut, meint doch auch Religion zu haben. Man müßte alſo noch weiter gehen und ſagen: chriſtliche Philoſophie, allein es gibt auch ſehr verſchiedene Anſichten, die ſich chriſtliche nennen, man müßte alſo, um ganz beſtimmt zu ſprechen, noch einen Schritt weiter thun und z. B. ſagen: katholiſche Philoſophie, wie bereits von einer Partei in Frankreich und auch in einigen Theilen Deutſchlands geſchehen iſt; dieſer könnte man alsdann proteſtantiſche Wiſſenſchaft und proteſtantiſche Philoſophie entgegenſetzen, und des erſten Prädicats etwa in einem katholiſchen, des andern in

Digitized by Google

einem protestantischen Lande sich nicht ohne Vortheil zu bedienen glauben. Aber eine Philosophie, die den Katholicismus oder den Protestantismus zu Hülfe rufen muß, ist entweder nie etwas gewesen oder nahe daran nichts mehr zu seyn. Man wird also auch die allgemeine Bezeichnung religiöse Philosophie denen überlassen müssen, die etwa einen Vortheil darin sehen, damit zum voraus jede andere Philosophie, mit der sie sich in Collision befinden oder zu kommen fürchten, als irreligiös zu verdächtigen und so sich selbst eine gleichsam privilegirte Philosophie zu verschaffen.

Man könnte nun übrigens, wenn wir die Offenbarung als formelles Princip, principium cognoscendi, für jede Philosophie, also nun auch für die positive zurückweisen (denn wer glauben will und kann, philosophirt nicht, und wer philosophirt, kündigt eben damit an, daß ihm der bloße Glaube nicht genügt) — man könnte, sage ich, um eine positive Philosophie als eine dennoch nothwendig christliche darzuthun, auf die materielle Abhängigkeit aller neueren Philosophie von dem Christenthum hinweisen; denn, so pflegt man zu sagen, immer würde die Philosophie von sich selbst auf diese Gegenstände, noch weniger auf diese Ansicht derselben gekommen seyn ohne das vorausgegangene Licht der Offenbarung. Aber auch damit wieder ist zu viel bewiesen. Denn man könnte ganz auf dieselbe Weise jeder Philosophie den Titel einer empirischen aufnöthigen, denn weder würde es eine Philosophie überhaupt, noch eine Philosophie von diesem Inhalte wie die ältere und neuere gegeben haben, wenn nicht eine solche Welt in der Erfahrung sich vorfände. Ist aber insbesondere eine Philosophie gemeint, welche außer der Natur auch die ganze unendlich reiche Menschenwelt, also namentlich auch die große historische Erscheinung des Christenthums in ihrer Entwicklung und als ein Glied derselben mitbegreifen will, so versteht sich ja ohne dieß, daß eine solche Philosophie, schon indem sie ihren Grund legt, auch auf das Christenthum gedacht haben muß; aber auch so enthält die Bemerkung nichts Besonderes und speciell auf das Christenthum sich Beziehendes. Denn wer immer ein Ganzes von Philosophie beabsichtigt und es wirklich zu Ende zu führen hoffen kann, muß weit hinaus denken, muß vorher schon alles erwogen,

Digitized by Google

alles in ſeine Berechnung aufgenommen haben. Denkt man aber bei jener Rede, welche die Philoſophie an ihre hiſtoriſche und materielle Abhängigkeit vom Chriſtenthum erinnern will, an eine Philoſophie, die das Chriſtenthum ganz außer ſich liegen läßt, und iſt der Sinn der Rede dieſer: ſelbſt eine ſolche Philoſophie würde nicht einmal ſo weit gekommen ſeyn, wenn ſie nicht das Chriſtenthum zu ihrer hiſtoriſchen Vorausſetzung gehabt hätte, ſo iſt dieß zwar etwas Wahres, aber zugleich etwas ſo Allgemeines, daß es wieder alle beſondere Beziehung verliert, denn wo würde ſich nicht bloß die Philoſophie, wo würde der Staat, wo würden alle menſchlichen Dinge ſich befinden, wenn das Chriſtenthum nicht exiſtirte? Kann man, wenn vom Geringſten in der Gegenwart die Rede iſt, ein Glied der großen Vergangenheit herausnehmen, ohne daß jenes ſofort unmöglich würde. Wäre es möglich, aus einem Menſchen wie durch einen chemiſchen Proceß zu extrahiren, was Vergangenheit und Gegenwart zu ihm beigetragen, was bliebe übrig, als der bloße leere Titel eines Selbſtes oder Ichs, mit dem er wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts ausrichten würde?

Wem wahre Philoſophie und chriſtliche Philoſophie gleichbedeutende Ausdrücke ſind, der müßte vor allen Dingen von dem Chriſtenthum ſelbſt eine höhere Idee ſich bilden, als die gewöhnliche Vorſtellung, nach welcher das Chriſtenthum als bloße hiſtoriſche Erſcheinung aufgefaßt wird, die erſt ſeit etwa 1800 Jahren in der Welt iſt. Er müßte das Chriſtenthum als das wahrhaft Allgemeine, alſo ſchon der Welt zu Grunde Liegende faſſen, und demgemäß ſagen: es ſey ſo alt als die Welt, in einem anderen Sinn freilich als der engliſche Deiſt Tindal, der bekanntlich ein Buch unter dieſem Titel geſchrieben hat, in welchem nämlich das Chriſtenthum zu einer bloßen Vernunftreligion gemacht iſt, wo dann leicht war zu ſagen, es ſey ſo alt als die Schöpfung und die menſchliche Vernunft. Wird das Chriſtenthum bloß als hiſtoriſche Erſcheinung genommen, ſo würde unſere Philoſophie von ihm abhängig ſeyn, auch wenn wir in Chriſtus nur einen Sokrates höherer Art ſehen; denn auch ohne einen Sokrates und ohne einen Platon und Ariſtoteles würde unſere Philoſophie eine ganz andere ſeyn. Wem

Digitized by Google

könnte es in dieſem Sinne einfallen, die hiſtoriſche äußere Abhängigkeit unſerer ganzen Bildung und inſofern auch der Philoſophie vom Chriſtenthum zu leugnen? Durch dieſe Abhängigkeit iſt allerdings auch mit der Inhalt unſerer Gedanken, und alſo auch der Philoſophie beſtimmt; aber er wäre eben nicht Inhalt der Philoſophie, wenn er fortwährend in dieſer Abhängigkeit bliebe, d. h. wenn er nur auf Autorität angenommen würde. Iſt er nun wirklich Inhalt der Philoſophie, ſo iſt er eben damit zum Inhalt unſeres eignen Denkens, er iſt uns zur eignen, von aller Autorität unabhängigen Einſicht geworden. Ich will mich hierüber noch durch ein Gleichniß erklären. Bekanntlich werden gewöhnlichen Augen die vier Jupiters-Trabanten nur durch Fernrohre ſichtbar; nun gibt es aber doch Menſchen von ſo weit dringendem Geſichte, daß ſie dieſelben auch ohne Fernrohr ſehen. Dieß Factum iſt mir zuerſt durch Zimmermanns Buch von der Erfahrung bekannt geworden. Später habe ich es ſelbſt zu beobachten öfter Gelegenheit gehabt, und unter anderem eine noch lebende Frau gekannt, welche die vier Satelliten mit bloßen Augen ſah, und auf die Probe geſtellt in Gegenwart eines Aſtronomen und eines Phyſikers von der augenblicklichen Stellung derſelben gegeneinander und gegen den Hauptplaneten mit bloßen Augen eine Zeichnung entwarf, die aufs genaueſte übereinſtimmend gefunden wurde mit der Stellung, wie ſie ſich im Teleskop zeigte. Nun geſchieht es wohl ferner, daß man einen kleinen Fixſtern, den wir mit bloßem Auge nicht wahrnehmen konnten, ſofort auch mit bloßen Augen ſieht, wenn man ihn zuvor durch einen Teleſkop erblickt hat, und ich zweifle nicht, daß es mehr Perſonen gibt, als man denkt, die auf dieſe Weiſe auch die Jupiters-Trabanten mit bloßen Augen ſehen würden. Aber ſolche Perſonen ſind nun nicht mehr vom Teleskop abhängig, ſie ſehen die vier Sterne wirklich mit ihren bloßen Augen. Und ebenſo würde die Philoſophie manches ohne die Offenbarung gewiß nicht erkannt, wenigſtens nicht ſo erkannt haben; aber ſie kann dieſe Gegenſtände nun mit ihren eignen Augen ſehen, denn ſie iſt in Anſehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur ſo weit Philoſophie, als ſie ihr in unabhängige und ſelbſterkannte verwandelt

Digitized by Google

ſind. Allerdings, wenn eine Philoſophie ſich erſt vorſetzt, auch die große Erſcheinung des Chriſtenthums nicht auszuſchließen, ſondern wo möglich wie anderes und im Zuſammenhange mit allem anderen auch dieſe zu begreifen, nothwendig wird ſie dann ihre Begriffe über die frühere Grenze erweitern müſſen, um dieſer Erſcheinung gewachſen zu ſeyn; aber genau ebenſo legen andere Gegenſtände der ſich auf ſie beziehenden Wiſſenſchaft die Nothwendigkeit auf, ihre Begriffe zu berichtigen und nach Umſtänden ſo lange zu ſteigern, bis dieſe auf gleicher Höhe mit dem Gegenſtande ſich befinden. Gleich wie man nun jede Philoſophie für unvollkommen erklären würde, welche z. B. die Natur von ſich ausſchlöße, ebenſo würde eine Philoſophie keineswegs zu Ende gekommen ſeyn, die das Chriſtenthum nicht begreifen könnte; denn das Chriſtenthum iſt auch eine der großen und bedeutenden Welterſcheinungen, es iſt in ſeiner Art ſo gut eine Realität als die Natur, und hat ein Recht wie jede andere Erſcheinung in ſeiner Eigenthümlichkeit belaſſen, nicht verfälſcht zu werden, um die nächſte beſte, jedem eben zugängliche Erklärung darauf anwenden zu können. Wirklich iſt nun das Chriſtenthum in der letzten Zeit unter die Gegenſtände des philoſophiſchen Begreifens aufgenommen worden; aber wer aufrichtig iſt, wird bald finden, daß es allen bloß logiſchen Syſtemen, wie unnatürlich ſie auch über ihre Grenzen ausgedehnt werden, nicht zu erreichen iſt, es ſey denn, daß man es ſeines nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich geſchichtlichen Charakters beraube, worauf am Ende auch alle bisherigen Verſuche das Chriſtenthum zu rationaliſiren hinausgegangen ſind. Aber es iſt keineswegs die Offenbarung allein, welche die Philoſophie über die bloß logiſchen Syſteme hinauszugehen nöthiget, es iſt, wie wir geſehen, eine in der Philoſophie ſelbſt liegende Nothwendigkeit, welche ſie über das bloß Logiſche hinauszugehen antreibt[1]. Hiemit iſt bereits der Begriff Philoſophie der Offenbarung im Allgemeinen gerechtfertigt.

[1] Ich habe auch ſonſt, doch nur in vorläufigen Erörterungen, poſitive und negative Philoſophie wie geſchichtliche und ungeſchichtliche einander entgegengeſetzt, und dabei erklärt, was dieſe Ausdrücke bedeuten; allein die Ausdrücke verbreiten ſich, die Erklärungen kommen meiſt nicht über den nächſten

Digitized by Google

Man hat ſich den Ausdruck Philoſophie der Offenbarung bequem zu machen geſucht, und von einer Offenbarungsphiloſophie geſprochen. Dies bot zugleich einen Vortheil dar, nämlich glauben zu machen, es ſey von einer Philoſophie die Rede, welche aus der Offenbarung geſchöpft ſey, ſich der Autorität der Offenbarung unterwerfe, d. h. alſo eigentlich aufhöre Philoſophie, nämlich ganz frei erzeugte Wiſſenſchaft zu ſeyn. Wer der Entwicklung dieſer Philoſophie folgte, fand zwar ſogleich, daß dem nicht alſo ſey, daß Philoſophie der Offenbarung ganz ebenſo gemeint ſey, wie die ähnlichen Zuſammenſetzungen: Philoſophie der Natur, Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie der Kunſt u. ſ. f., d. h. daß die Offenbarung dabei als Gegenſtand, nicht als Quelle oder Autorität gemeint ſey, als Autorität höchſtens ſo, wie allerdings nach dem eben Geſagten jeder

Kreis hinaus. So wurde geſchichtliche Philoſophie verſtanden, als ſollte in ihr das Wiſſen unmittelbar aus dem geſchichtlichen Stoff wie durch einen alchemiſchen Proceß gezogen und alles aprioriſche Verfahren aufgegeben werden. Andere meinten, es ſey unter geſchichtlicher Philoſophie verſtanden, was man ſonſt Philoſophie der Geſchichte nennt, und brachten damit die Weltalter in Verbindung, die ſie willkürlich, ohne daß ein Grund dazu gegeben war, die vier Weltalter nannten. Ein anderer Mißverſtand war, als ſollte künftig ſtatt der Philoſophie nur noch eine genetiſche Entwicklung der Philoſophie, die zu ihrer Grundlage die Geſchichte der Philoſophie hätte, ſtatuirt und gelehrt werden. Ich muß meinen Zeitgenoſſen die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie mich hierbei wenigſtens nicht durch zu große Erwartungen in Verlegenheit geſetzt haben. Wenn der Geometer aus der Natur des Dreiecks beweist, daß die Summe ſeiner Winkel zweien rechten gleich ſey, ſo folgt dieß aus der Natur des Dreiecks ohne eine andere Bewegung als die meines Denkens: zwiſchen dem Gegenſtand ſelbſt und ſeiner Eigenſchaft iſt nichts in der Mitte als nur mein Denken; das Dreieck ſelbſt geht in dieſer Eigenſchaft nicht etwa vorher, noch geht in ihm etwas vor, wodurch es dieſe Eigenſchaft annähme. Das Dreieck iſt nur ſeinem Begriff nach, d. h. es iſt nur logiſch eher als jene Eigenſchaft. Wenn nun Spinoza jene geometriſche Wahrheit als Beiſpiel braucht, um zu erläutern, wie nach ſeiner Meinung die einzelnen endlichen Dinge aus der Natur Gottes folgen, nämlich ebenſo unzeitlicher, ewiger Weiſe, ſo iſt ſeine Erklärung der Welt wohl eine ungeſchichtliche, und im Gegenſatz mit ihr dagegen die chriſtliche Lehre, daß die Welt die Wirkung eines freien Entſchluſſes, einer That ſey, eine geſchichtliche zu nennen. Der Ausdruck geſchichtlich, von der Philoſophie gebraucht, bezog ſich alſo nicht auf die Art des Wiſſens in ihr, ſondern lediglich auf den Inhalt deſſelben.

Digitized by Google

Gegenstand der Natur und Geschichte, der denkend betrachtet wird, auf das Denken eine Autorität ausübt. Die falsche Meinung also, welche man — absichtlich oder unabsichtlich — durch den Ausdruck Offenbarungsphilosophie erregte, verschwand freilich für jeden, der sich weiter unterrichtete, indeß für die Menge derjenigen, die nicht die Gelegenheit oder nicht den Willen hatten sich zu unterrichten, blieb das Vorurtheil bestehen, man weiß aber, wie viel gegen eine Sache, deren Widerlegung man sich gerne erspart, weil man sie nicht einmal begriffen hat, durch Erregung eines solchen Vorurtheils äußerlich gewonnen ist. Man sagt zwar jetzt unbedenklich Naturphilosophie statt Philosophie der Natur, und die lange Gewohnheit hat den Mißverstand unmöglich gemacht, als wäre Naturphilosophie etwa Gegensatz der Kunstphilosophie, und als spräche man ebenso von Naturphilosophen und Kunstphilosophen als man in neuerer Zeit von Naturdichtern und Kunstdichtern zu hören Gelegenheit gehabt hatte. Aber z. B. statt Philosophie des Staats — Staatsphilosophie zu sagen, wird man sich doch hüten, schon weil man unter der letzten eine vom Staat beschützte und begünstigte oder eine nach den augenblicklichen Grundsätzen der Staatsverwaltung eingerichtete verstehen möchte, wovon man ja allerdings auch Beispiele gehabt hat. Man hätte es also wohl auch bei dem Titel Philosophie der Offenbarung lassen können. Man ist indeß noch weiter gegangen und hat dann Offenbarungsphilosophie als den Titel des ganzen philosophischen Systems gebraucht, von welchem Philosophie der Offenbarung nur ein Theil oder eine Anwendung war, gerade so, wie man ehemals Naturphilosophie nicht bloß den Theil des Systems, der sich mit der Natur insbesondere beschäftigte, sondern das ganze System nannte — zum Theil auch nicht ohne Absicht, dadurch das Ganze zu verdächtigen, als wäre es eine Lehre wie die der französischen Encyclopädisten, eine Lehre, welcher die materielle Natur, also die Materie überhaupt, die einzige Realität wäre. Nun kann man wohl in Bezug auf Offenbarung zweierlei Philosophie unterscheiden, eine, welcher der Inhalt der Offenbarung etwas schlechthin Unverständliches, also dem Denken nicht Anzueignendes ist, die andere, welche allerdings die Mittel hat, den Inhalt der

Offenbarung zu begreifen. Aber die letzte wird man darum nicht insbesondere Offenbarungsphiloſophie nennen, denn ſie wird ſich wohl noch auf mehr und auf anderes erſtrecken, ſie wird noch mehr und anderes begreifen als bloß die Offenbarung, ja ſie wird dieſe begreifen, nur weil ſie zuvor anderes begriffen, namentlich den wirklichen Gott. Denn mit einem Gott, der bloß Vernunftidee iſt, läßt ſich weder wirkliche Religion, noch um viel weniger eine wirkliche Offenbarung denken. Nennen wir die Philoſophie, welche den wirklichen Gott, und ſomit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit der Dinge begreift — nennen wir dieſe die poſitive Philoſophie, ſo wird die Philoſophie der Offenbarung eine Folge oder auch ein Theil von ihr, aber ſie wird nicht die poſitive Philoſophie ſelbſt ſeyn, die man auf jene Weiſe gerne für Offenbarungs-, d. h. bloß aus der Offenbarung geſchöpfte Philoſophie ausgegeben hätte.

Demnächſt will ich nun einen anderen möglichen Mißverſtand berichtigen. Wer das Wort Offenbarung hört, kann ſich dabei auch bloß den Akt denken, durch welchen die Gottheit Urſache oder Urheberin von Vorſtellungen in irgend einem individuellen menſchlichen Bewußtſeyn werde. Diejenigen Theologen, welche den Inhalt der chriſtlichen Offenbarung nicht an ſich wahr finden, ſondern bloß darum, weil er denen, durch welche er verkündigt wurde, von Gott ſelbſt eingegeben worden ſey, müſſen auf dieſen Akt ein beſonderes Gewicht legen. Nun will ich nicht in Abrede ziehen, daß in der Philoſophie der Offenbarung eine Stelle vorkommen möge, wo die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Offenbarung auch in dieſem Sinn unterſucht wird, allein dieſe Frage wird in der Philoſophie der Offenbarung jederzeit nur eine untergeordnete ſeyn, und wenn ſie überhaupt eine Antwort erhält, ſo wird ſie in Folge von Unterſuchungen beantwortet, die über dieſe beſondere Frage hinausgehen. Die Philoſophie der Offenbarung bezieht ſich nicht auf das bloß Formelle eines göttlichen Akts, der jedenfalls nur ein beſonderer ſeyn würde, ſie bezieht ſich auf das Allgemeine der Offenbarung, zunächſt auf ihren Inhalt und auf den allgemeinen großen Zuſammenhang, in welchem dieſer Inhalt allein begreiflich iſt. Der

Digitized by Google

Inhalt der Offenbarung iſt zunächſt ein geſchichtlicher, aber nicht gemein oder zeitlich geſchichtlicher, er iſt ein Inhalt, der zwar zu einer beſtimmten Zeit offenbar wird, d. h. in die weltliche Erſcheinung eingreift, aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet war „vor Grundlegung der Welt", ehe der Welt Grund gelegt worden war, deſſen Urſprung, deſſen eigentlicher Verſtand demnach ins Ueberweltliche zurückgeht. Ein ſolcher Inhalt alſo iſt es, welcher in der Philoſophie der Offenbarung zum Inhalt der Philoſophie werden ſoll. Iſt es nun damit ernſtlich gemeint, d. h. ſoll dieſer Inhalt wirklich in ſeiner ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit Inhalt der Philoſophie werden, ſo ſehen Sie, daß eine Philoſophie, die dieſen Inhalt ſo aufzunehmen vermag, ganz anders beſchaffen ſeyn muß als die bisher in den meiſten Kreiſen herrſchend geweſene. Es iſt aber mit der Philoſophie der Offenbarung ernſtlich gemeint. Als erſter Grundſatz für ſie muß aufgeſtellt werden (und wurde aufgeſtellt), daß dieſe Verbindung von Philoſophie und Offenbarung nicht auf Koſten entweder der Philoſophie oder der Offenbarung geſchehe, daß keinem Theile etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide. Verſtünden wir z. B. Offenbarung nur in einem gewiſſen uneigentlichen Sinne, in welchem jede unerwartete Erweiterung des menſchlichen Bewußtſeyns, oder unvorhergeſehene Aufſchlüſſe, die einer Wiſſenſchaft zu Theil würden, Offenbarungen des Geiſtes dieſer Wiſſenſchaft genannt werden können, ſo wäre, eine Offenbarung in dieſem Sinn zu begreifen, zwar eine leichte, aber keine der Philoſophie angemeſſene Aufgabe; ebenſo wenn man als den Inhalt der Offenbarung (und um dieſen iſt es vor allem zu thun, denn mit dem Inhalt wird der Hergang von ſelbſt begriffen), wenn man, ſage ich, als den Inhalt der Offenbarung nur allgemeine oder ſogenannte Vernunfterkenntniſſe zugäbe, und um die höchſt beſonderen Wahrheiten der Offenbarung in ſolche allgemeine auflöſen zu können, zur Unterſcheidung von Inhalt und Form oder Einkleidung ſeine Zuflucht nehmen müßte, ſo wäre es wieder nicht der Mühe werth, ſich mit Offenbarung abzugeben. Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte, als was in der Vernunft iſt, ſo hätte

Digitized by Google

ſie gar kein Intereſſe; ihr einziges Intereſſe kann gerade nur darin beſtehen, etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, was mehr iſt, als was die Vernunft enthält. Wie ein ſolches über die Vernunft Hinausgehendes denkbar ſey, ja wirklich in vielen Fällen gedacht werde, wird ſpäter gezeigt werden. Iſt doch ſchon alles, was bloß durch Erfahrung zu erkennen iſt, ein über die Vernunft Hinausgehendes, und kommt doch ſelbſt in der allgemeinen menſchlichen Geſchichte, ja kommt ſelbſt im Thun und Handeln ausgezeichneter Individuen manches vor, das nicht aus bloßer Vernunft begreiflich iſt. Ein vernünftiger Mann iſt darum noch kein Heros der Weltgeſchichte. Es lohnte ſich in der That nicht der Mühe, ſich mit der Offenbarung zu beſchäftigen, wenn ſie nicht etwas Beſonderes wäre, wenn ſie nichts enthielte, als was man ohne ſie ſchon hat. Ich ſollte vielleicht mein Verzichten auf dergleichen Auskunftsmittel, wodurch ſich andere zu helfen pflegen, nicht ſogleich im Anfang ausſprechen. Manche könnten ſich dadurch ſchon zum voraus zurückgeſtoßen fühlen, oder wenigſtens der Unterſuchung abgeneigt werden. Allein ich erwarte überhaupt nicht nach Vorurtheilen und vorläufigen Aeußerungen beurtheilt zu werden. Wer mich hören will, höre mich bis zu Ende; es könnte wohl ſeyn, daß er in dieſem Fall doch etwas ganz anderes fände, als was er nach ſeinen bisherigen etwas beengten Anſichten erwartet, etwas, worauf die gewöhnlichen und heutzutag jedem geläufigen Einwendungen gegen alles, was über die Vernunft hinausgeht, keine Anwendung finden. Ich bemerke jedoch noch Folgendes. Wenn die Offenbarung eine Realität und wirklich etwas Thatſächliches iſt — und dieß müſſen wir vorausſetzen, denn wenn das Thatſächliche in ihr bloß allgemeine Einkleidung wäre, ſo reichte gewöhnliches Wiſſen hin, ſie zu begreifen — aber eben dieſes, daß ſie wirklich etwas Thatſächliches iſt, einzuſehen, dazu ſind unſtreitig noch andere geſchichtliche Vermittlungen und Begründungen nöthig, als der Offenbarung bisher zu Theil geworden ſind; ſie wird, wenn überhaupt zu begründen, nur in einem höheren geſchichtlichen Zuſammenhange zu begründen ſeyn, in einem höheren, d. h. in einem der über ſie ſelbſt und das Chriſtenthum als ſpecielle Erſcheinung hinausgeht, einem andern,

Digitized by Google

als den man gewöhnlich vor Augen hat. Ich verweiſe deßhalb vorläufig ſchon auf meine die Theologie betreffenden Vorleſungen in den Vorträgen über die Methode des akademiſchen Studiums, denen ſchon der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Begriffe des Chriſtenthums als einer Offenbarung nur im Zuſammenhang nicht bloß der früheren (altteſtamentlichen) Offenbarung, ſondern der religiöſen Entwicklung überhaupt, alſo vorzüglich auch mit dem Heidenthum möglich iſt. Ich für meinen Theil verüble es keinem, der, ohne an dieſe Vermittlung zu denken, ohne ſie zu kennen, bereit, ja entſchloſſen iſt, die Offenbarung gleich als Thatſache aufzugeben und damit die Aufgabe durch Hinwegnahme ihres Gegenſtandes auf die kürzeſte Weiſe zu löſen. Auch dafür nun aber, für dieſe geſchichtliche Vermittlung der Thatſache wird in der Folge geſorgt werden. Allein die große und Hauptfrage wird immer ſeyn: wie mit den Vorausſetzungen, wie ſie eben ausgeſprochen werden, namentlich von der Realität einer Offenbarung, noch eine Philoſophie ſich vertragen könne, nicht irgend eine nächſte beſte, ſondern die dieſes Namens würdig ſey, und obgleich es natürlich ſcheinen könnte, ſich erſt der Thatſache recht zu verſichern, ehe man über die Mittel ſie philoſophiſch zu begreifen Unterſuchungen anſtellte, ſo verhält es ſich doch hier anders. Denn ich habe bereits zugegeben, und andere werden es noch bereitwilliger zugeben, daß mit einer Philoſophie, wie ſie jetzt iſt, ein ſolches Vorhaben nicht auszuführen ſey. Zwar hat noch keine Philoſophie unterlaſſen können, ein Verhältniß zur Offenbarung zu ſuchen, und ſchon Kant hat dieß ſein Letztes ſeyn laſſen, das Verhältniß ſeiner Philoſophie zum Chriſtenthum feſtzuhalten (denn vermuthlich iſt doch Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ — die Hauptgrundlage des vulgären Rationalismus — noch nicht völlig vergeſſen), aber das Verhältniß, das beide (wirkliche Philoſophie und Offenbarung) zueinander fanden, war noch immer für beide Theile ein ſo erzwungenes und peinvolles, daß es ſich ſtets wieder von ſelbſt auflöste, nie dauern konnte, und im Gegentheil jeder aufrichtige Denker das offenbar feindſelige Verhältniß, in welches ſich früher und ſonſt oft genug die Philoſophie gegen das Chriſtenthum geſetzt, einem ſo falſchen

Digitized by Google

und unwahren weit vorziehen muß. Aus allem dieſem folgt, was bereits ausgeſprochen worden, daß eine Philoſophie der Offenbarung nicht denkbar iſt ohne eine Erweiterung der Philoſophie über ihre jetzigen Schranken. Eine Erweiterung nun aber, die der Philoſophie bloß der Offenbarung wegen zugedacht würde, hätte unſtreitig ein ziemlich zweideutiges Anſehen. Wir haben jedoch eine ſolche Erweiterung ſchon in den bisherigen Vorträgen begründet, welche uns dieſelbe vielmehr als Folge einer in der Philoſophie ſelbſt vorhandenen Nothwendigkeit erſcheinen ließen. — Aber eben der letzte Punkt dieſer Erörterung hat uns wieder vor jene, wie es ſcheint, unüberwindliche Zweiheit geſtellt, nach welcher die Philoſophie nicht umhin kann negative und poſitive zu ſeyn. Zu den letzten Ausführungen waren wir bloß durch die Abſicht veranlaßt, zu zeigen, daß dieſe beiden wohl unterſcheidbaren Linien, wie in der alten Philoſophie, ebenſo und noch beſtimmter in der neuen Zeit ſtets nebeneinander exiſtirt haben — Verſuche einer poſitiven wie Verſuche einer rein rationalen Philoſophie, ohne daß bis jetzt die eine die andere hätte überwinden oder in ſich aufnehmen können, was doch zur Einheit der Philoſophie erforderlich wäre. Die ganze Geſchichte der Philoſophie (auf die ich nur darum in den letzten Erörterungen eingegangen bin) zeigt einen Kampf zwiſchen negativer und poſitiver Philoſophie. Aber ſelbſt Kant hat in ſeiner Kritik der reinen Vernunft ein ſehr bedeutendes Lehrſtück, welches er Antithetik der reinen Vernunft überſchreibt, und worin er Antinomien, d. h. Widerſprüche, aufſtellt, in welche die Vernunft hinſichtlich der kosmologiſchen Ideen mit ſich ſelbſt gerathen ſoll. Was ſind dieſe anders als ebenſo viele Ausdrücke des Gegenſatzes der negativen und poſitiven Philoſophie? Regelmäßig ſtellt ſich die Theſis der Kantſchen Antinomien auf die poſitive, die Antitheſis auf die negative Seite. Denn z. B. die Welt ins Endloſe oder Unbeſtimmte fortgehen zu laſſen — dazu gehört nichts, und damit wird eigentlich nichts geſetzt, denn die Abweſenheit aller Grenze ſetzen, heißt im Grunde nur etwas nicht, und daher eigentlich nichts, ſetzen. Dagegen eine Grenze ſetzen, das iſt etwas, das iſt eine Behauptung. Die Antinomie als Widerſpruch entſteht aber nur dadurch, daß, was

eigentlich Nichtbehauptung iſt (die Antitheſis), als Behauptung, dasjenige dagegen, was wirklich Behauptung iſt (die Theſis), für Behauptung der Vernunft gegeben wird. Die Vernunft, die ihrer Natur nach nicht behauptend, kann auch nicht eine Grenze ſetzen, und umgekehrt die Philoſophie, welche eine Grenze behauptet, muß über die Vernunft hinausgehen und mehr wiſſen, als vermöge der bloßen Vernunft zu wiſſen iſt. Die ſogenannte Antinomie iſt alſo nicht, wie Kant annimmt, ein Widerſtreit, eine Colliſion der Vernunft mit ſich ſelbſt, ſondern ein Widerſpruch zwiſchen der Vernunft und dem, was mehr als Vernunft iſt, der eigentlichen, poſitiven Wiſſenſchaft, und ich glaube ſo weit meinen Satz, daß dieſe beiden Linien der Philoſophie bis jetzt immer coexiſtirt haben, auch durch das große Beiſpiel von Kant unterſtützt zu haben, der das Daſeyn dieſes Gegenſatzes wohl erkannte, aber freilich an die Möglichkeit einer poſitiven Philoſophie nicht dachte, obgleich ſeine Philoſophie mit der Forderung (dem Poſtulate, wie er ſagte) des wirklich exiſtirenden Gottes, im Grunde alſo mit der Forderung einer poſitiven Philoſophie, eines Hinausgehens über die bloße Vernunftwiſſenſchaft endigte. Allein dieß zu ſehen, hinderte ihn das Vorurtheil, daß die theoretiſche Philoſophie die Wiſſenſchaft ſeyn müſſe, in der die Vernunft rein von ſich ausgehe, daß ſie eben nur reine Vernunftwiſſenſchaft ſeyn könne. Deßhalb hatte ihm jene Forderung nur eine Bedeutung für die Praxis, für das ſittliche Leben, aber keine für die Wiſſenſchaft.

Digitized by Google

Achte Vorlesung.

Aber wir nun — werden wir jenen Gegensatz von zweierlei Philosophie stehen lassen? Sie erinnern sich, wir haben die Folgerung in dieser Form nur einstweilen angenommen, aber nicht zugegeben. Hier ist jetzt der Ort zu entscheiden. Aber um zu entscheiden, müssen wir auf einen über diesen Gegensatz hinausliegenden, von ihm noch völlig freien Standpunkt zurückkehren, und dieser kann kein anderer seyn als eben der der Philosophie überhaupt, der Standpunkt dessen, der eben erst zur Philosophie kommt, ohne sich über sie noch zu irgend etwas bestimmt zu haben. Aber auch auf diesem Standpunkt, und wenn noch alle andern vorläufigen Bestimmungen und Erklärungen fern gehalten werden, ist einzusehen, daß die Philosophie unter allen Wissenschaften die einzige ist, die ihren Gegenstand von keiner andern empfangen kann, die ihn sich selbst gibt, sich selbst bestimmen, also auch sich selbst erwerben muß. Die Philosophie ist ja überhaupt die Wissenschaft, die nichts unerörtert zurückläßt, überall auf die letzten Gründe geht; also auch ihren Gegenstand hat sie erst zu erringen und zu begründen, da sie denselben nicht aus der Erfahrung, noch von einer andern höheren Wissenschaft, noch als einen bloß zufälligen sich geben lassen kann. Auf diesem Standpunkt ist zu sagen, daß die Auffindung und Begründung ihres Gegenstandes das erste Geschäft der Philosophie seyn müsse. Die Mathematik kann wegen ihres Gegenstandes auf das allgemeine Bedürfniß oder die Philosophie verweisen. Niemand fordert, daß sie sich wegen ihres Gegenstandes

Digitized by Google

ſelbſt rechtfertige. Die Philoſophie aber hat ihren Gegenſtand erſt zu ſuchen. Indem ſie aber ihren, d. h. den ihr insbeſondere zukommenden Gegenſtand ſucht, kann ſie nicht zum voraus ſchon ausſchließlich mit dieſem beſchäftigt ſeyn, ſie kann überhaupt nichts zum voraus ausſchließen, ſie muß durch alle möglichen Gegenſtände hindurchgehen, um durch Ausſchließung und Beſeitigung aller andern bei dem anzulangen, den ſie ſich ſelbſt als Gegenſtand ihres Erkennens nimmt. Aber auch dieſe möglichen Gegenſtände darf ſie nicht zufällig, etwa ſo wie ſie in der Erfahrung vorkommen, aufnehmen, noch auch ſie anderswoher ſich geben laſſen, auch dieſer hat ſie ſich zu verſichern; zu verſichern nicht bloß ihres Inhalts, ſondern zugleich der vollſtändigen Aufzählung und der folgerechten Ordnung. Dieß kann ſie aber nur, indem ſie von der allgemeinen Möglichkeit, alſo von dem Seyenden als bloßem unmittelbaren Inhalte der Vernunft ausgeht, und findet, wie von dieſem aus alles in das Seyn kömmt, was das Erſte iſt im Seyn, was das Nächſte u. ſ. w., wobei ihr je das Vorausgehende als Staffel zum Folgenden dienen muß. Hiemit iſt ſie aber gleich anfangs, wo ſie noch ihren Gegenſtand zu ſuchen und zu erwerben hat, auf den Standpunkt der Möglichkeit oder des allgemeinen Prius, und demnach in die aprioriſche Stellung gegen alles Seyn geſetzt. Dieſe Stellung iſt aber eben die der rationalen oder negativen Philoſophie, woraus erhellt, daß die Philoſophie, wenn ſie ihren ganzen Umkreis beſchreiben will, ſchlechterdings nur anfangen kann als rationale Philoſophie. In dieſem Fortgang nun wird ſie endlich auf ein Letztes kommen, über welches hinaus ſie ſich nicht fortſetzen kann, und wegen deſſen ſie auch nicht auf dieſelbe Weiſe wie wegen alles Vorhergehenden an die Erfahrung verweiſen kann. Denn in der Erfahrung findet ſich nur das, was über das reine Denken hinausgeht, jenes Letzte aber iſt das nicht mehr außer dem Denken (empiriſch) ſeyn Könnende, und in dieſem Letzten wird ſie nun erſt ihren, erſt den ihr insbeſondere zukommenden Gegenſtand erkennen. Dieſes Letzte iſt das über dem Seyn Stehende, nicht mehr in das Seyn Uebergehende, es iſt das, was wir das Seyende ſelbſt genannt haben; es iſt nicht mehr bloß das Seyende, ſondern das Seyende ſelbſt,

Digitized by

das Seyende in ſeiner Wahrheit, und daher das von Anfang an eigentlich gewollte — nicht bloß cognoscibile (denn dieß iſt auch alles andere), ſondern das maxime cognoscendum, das am meiſten des Erkennens Werthe, τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, um dieſen Ausdruck des Ariſtoteles, den er freilich von etwas anderem gebraucht, an dieſe Stelle zu ſetzen. Und nicht bloß das am meiſten Wiſſenswerthe iſt es, ſondern auch das aufs vollkommenſte, nämlich im reinſten Wiſſen zu Wiſſende, weil es ſeiner Natur nach das ganz Seyende iſt, nicht Potenz, ſondern ganz Actus, reine Wirklichkeit iſt, während alles andere (a potentia ad actum Uebergehende) eben darum nur aus Nichtſeyn und Seyn (aus Potenz und Actus) gemiſcht, daher nur Gegenſtand eines aus Wiſſen und Nichtwiſſen gemiſchten, alſo eines unreinen, unvollkommenen Wiſſens ſeyn kann, welches wir eben das empiriſche nennen. Wie alles empiriſch Erkannte ebenſo ſehr gewußt als nicht gewußt iſt, läßt ſich ſehr leicht zeigen, da es ſeiner Natur nach nur theilweiſe zu wiſſen iſt, indeß jenes, in welchem der reine Actus gedacht iſt, nicht eine Miſchung von potentia und actus iſt, ſondern das reine ἐνεργείᾳ ὄν des Ariſtoteles, das ganz Seyende, in dem gar nichts von einem Nichtſeyn, d. h. von Unerkennbarem, iſt. Dieſes alſo iſt nothwendig auch das ganz Erkennbare: als παντελῶς ὄν nach dem platoniſchen Ausdruck auch das παντελῶς γνωστόν, als das ganz Seyende auch das ganz zu Erkennende, und ebenſo nun, wie es das am meiſten des Erkennens Werthe, iſt es auch das am meiſten, ja allein der Exiſtenz Würdige. Denn alles andere, was die negative Philoſophie anderen Wiſſenſchaften zur wirklichen Erkenntniß überläßt, iſt nur, ſo zu ſagen, zugelaſſen zum Seyn in Hinausſicht auf dieß Letzte, als Stufe zu demſelben geſetzt, und hat, als deſſen vorausgehender Moment, keine Bedeutung an ſich, darum auch keine Wahrheit in ſich, ſondern nur in Bezug auf dieß Letzte.

Dieſes ſo Beſchaffene alſo, nur im reinen Wiſſen zu Wiſſende, weil allein ganz Seyende, wird die Philoſophie, nachdem ſie bei ihm angekommen, ebenſowenig einer andern Wiſſenſchaft zur wirklichen Erkenntniß überlaſſen, als ſie es ſelbſt unerkannt liegen laſſen kann; dieſes vielmehr wird ſie ſich ſelbſt vorbehalten als den ihr eignen

Digitized by Google

Gegenſtand, gegen den ſie alle vorausgegangenen für nichts, als für ſie nichtſeyende, geachtet hat, als ſolchen wird ſie ihn anziehen, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntniß zu bringen, was nun freilich, wie unmittelbar einzuſehen, nicht mehr in derſelben Linie, ſondern nur in einer neuen, ganz von vorn anfangenden Wiſſenſchaft geſchehen kann. Damit endigt alſo die Funktion der Philoſophie, in welcher ſie, wie nun erhellt, Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften war, deren gegenſeitige Superpoſition ſie nach einer ſichern, bei gehöriger Anwendung ſogar unfehlbaren Methode ebenſo darſtellen kann, wie etwa der Geologe die gegenſeitige Unter- und Ueberordnung der Schichten, aus welchem der Erdkörper zuſammengeſetzt iſt. Als Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften hat ſie die Eigenthümlichkeit, das wirkliche Wiſſen nicht in ſich ſelbſt, ſondern in die Wiſſenſchaften zu ſetzen, deren Wiſſenſchaft ſie iſt. Sie iſt alſo auch inſofern nicht wiſſende, auch in dieſem Sinne negative Wiſſenſchaft. Von hier an aber ſetzt ſie das Wiſſen nicht mehr außer, ſondern in ſich ſelbſt, und iſt nicht mehr nichtwiſſende, ſondern ſelbſt wiſſende, alſo poſitive Wiſſenſchaft, obgleich ſie als dieſe wie als jene — Philoſophie iſt, dort (als negative Wiſſenſchaft), weil ſie das vorzugsweiſe, das am meiſten zu Wiſſende ſucht, hier, weil ſie das Gefundene, den Gegenſtand des höchſten Wiſſens, der σοφία, zu wirklicher Erkenntniß zu bringen hat, und ihre erſtaunenswerthe Aufgabe darin findet, das, was das Letzte der negativen Wiſſenſchaft war, und was in Bezug auf alles andere Exiſtirende das Ueberexiſtirende iſt, eben dieſes nicht als bloße höchſte Idee, ſondern als das wirklich Exiſtirende zu erweiſen.

Es läßt ſich nun nach dieſen Beſtimmungen, ehe wir von dem bisher behandelten Gegenſatze ganz hinweggehen, über den Unterſchied beider noch Folgendes feſtſetzen. — In der negativen Wiſſenſchaft iſt alles zwiſchen Anfang und Ende Liegende nur ein relativ Wahres, alſo nicht das wahrhaft, das eigentlich Wahre, das Wahre ſelbſt; jedes Moment iſt wohl wahr als ein Punkt des Weges zu dem Wahren, aber es iſt nicht das Wahre, das Seyende ſelbſt. Als die Wiſſenſchaft, die das Wahre nur am Ende hat, wird die negative ſelbſt noch nicht im Wahren, alſo auch nicht die wahre, obgleich deßwegen nicht die falſche Philoſophie ſeyn (denn ſie iſt

Digitized by Google

doch auf dem beſtändigen Wege zur Wahrheit). Gegenüber der wahren Wiſſenſchaft, derjenigen nämlich, die das Wahre nicht am Ende hat, ſondern ſelbſt im Wahren iſt, wird die negative Wiſſenſchaft, iſolirt genommen, oder für ſich, den Namen Philoſophie nicht anſprechen können; dieſes Namens wird ſie erſt würdig durch ihren letzten Moment, durch ihre Beziehung zur poſitiven Wiſſenſchaft. Dieß iſt ein ſehr wichtiger Punkt, der erſt dazu führt, jene Zweiheit in Bezug auf Philoſophie völlig aufzuheben. Denn die negative Philoſophie für ſich iſt noch nicht Philoſophie, ſondern erſt in ihrer Beziehung zur poſitiven. Immer wird ſie der poſitiven Wiſſenſchaft gegenüber ſich mit dem Namen der erſten Wiſſenſchaft (πρώτη ἐπιστήμη) begnügen. Dagegen wenn ſie für ſich ſelbſt ſich mit dem Namen der erſten Wiſſenſchaft begnügt (die ſie als Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften iſt), wird ſie der poſitiven den Namen der höchſten Wiſſenſchaft zuerkennen, und gleich wie das, wovon die negative Philoſophie ausgeht, das, was vor dem Seyn iſt, nur das primum cogitabile iſt, wird das, was über dem Seyn (in dieſem Sinn allerdings auch vor dem Seyn) und was Aufgabe der poſitiven Philoſophie iſt, das summum cogitabile ſeyn. Zwiſchen dieſen beiden, der erſten und der höchſten Wiſſenſchaft, liegen die andern Wiſſenſchaften alle in der Mitte, und die Philoſophie, wenn ſie als negative allen vorausgeht, iſt ebenſo als poſitive die alles beſchließende, ſo daß alſo der ganze Kreis der Wiſſenſchaften zwiſchen der Philoſophie eingeſchloſſen iſt[1]. In dieſer letzten Einſicht eines nothwendigen Fortgangs zur poſitiven Philoſophie liegt nun der Unterſchied ſowohl von Kant als von der Identitätsphiloſophie, ſoweit ſie

[1] Negative Philoſophie iſt nur philosophia ascendens (von unten aufſteigende), von der unmittelbar einzuſehen, daß ſie nur logiſche Bedeutung haben könne, poſitive Philoſophie philosophia descendens (von oben herabſteigende). Beide zuſammen alſo vollenden erſt den ganzen Kreis der Philoſophie, wie man denn auch dieſe Zweiheit, wenn ſie noch weiterer Erklärung oder Erläuterung bedürfte, ganz leicht auf die in den Schulen hergebrachte Eintheilung der theoretiſchen Philoſophie in Logik und Metaphyſik zurückführen könnte, indem die erſte im Grunde nur Logik (Logik des Werdens) iſt, alles wahrhaft Metaphyſiſche aber ganz der andern (der poſitiven Philoſophie) anheimfällt.

Digitized by Google

ſich früher entwickelt hatte. Wenn Kant am Ende ſeiner Kritik alles Poſitive (Dogmatiſche) von der Vernunft abweist, geſchieht ganz daſſelbe von Seiten der richtig verſtandenen negativen Philoſophie; nur darin liegt ihr Unterſchied von Kant, daß ſie das Poſitive poſitiv ausſchließt, d. h. zugleich es in einer andern Erkenntniß ſetzt, was Kant nicht gethan hat. Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weiſe einſehen, daß die Philoſophie nur in zwei Wiſſenſchaften ſich vollendet, iſt doch jetzt der Schein von zwei verſchiedenen, nebeneinander beſtehenden Philoſophien, der allerdings ein Skandal der Philoſophie zu nennen geweſen wäre, durch die letzte Erörterung verſchwunden. Es hat ſich gezeigt, daß die negative Philoſophie die poſitive ſetzen muß, aber indem ſie dieſe ſetzt, macht ſie ſich ja ſelbſt nur zum Bewußtſeyn derſelben, und iſt inſofern nichts mehr außer dieſer, ſondern ſelbſt zu dieſer gehörig, alſo iſt doch nur Eine Philoſophie. — Wo es nur um den Vortrag der poſitiven Philoſophie zu thun iſt, wird die negative auch nur in dieſer Beziehung, und dann allerdings als Einleitung, und daher in verkürzter und zuſammengezogener Geſtalt vorkommen; aber dieß hebt ihren Anſpruch nicht auf als ſelbſtändige Wiſſenſchaft dargeſtellt zu werden. Unſtreitig wird es die rationale Philoſophie ſeyn, welche an die Stelle der ehemaligen Schulphiloſophie zu treten und die allgemeine Weihe zum wiſſenſchaftlichen Studium überhaupt und zu jedem insbeſondere zu geben hat. Als reine Vernunftwiſſenſchaft, als bloß aus ſeinen eignen Mitteln gezogene, aus ſeinem eignen Stoff gewobene Erfindung des menſchlichen Geiſtes wird ſie aber immer voranſtehen und ihre ſelbſtändige Würde behaupten.

Es iſt ein ſtolzer Name, mit dem ſie ſich zu ſchmücken berechtigt iſt, wenn ſie ſich die Vernunftwiſſenſchaft nennt. Aber was iſt ihr Inhalt als ſolcher? Eigentlich nur der beſtändige Umſturz der Vernunft. — Und ihr Reſultat? Nur, daß die Vernunft, inwiefern ſie bloß ſich ſelbſt zur Quelle und Princip nimmt, keiner wirklichen Erkenntniß fähig iſt. Denn was ihr nur immer zugleich zum Seyenden und Erkennbaren wird, iſt ein über die Vernunft Hinausgehendes, welches ſie darum einer andern Erkenntniß, nämlich der Erfahrung,

Digitized by

überlaſſen muß. Die Vernunft hat alſo in dieſem Fortgange nichts für ſich, ſieht nur ihren Inhalt ſich entwerden, und auch mit dem Einen, was ſtehen bleibt, kann ſie — ſie für ſich — nichts anfangen, noch es mit ihm zur Erkenntniß bringen. Inwiefern nun die poſitive Philoſophie eben dieſes, was in jener als Unerkennbares ſtehen geblieben, zur Erkenntniß bringt, inſofern iſt es gerade die poſitive Philoſophie, welche die in der negativen gebeugte Vernunft wieder aufrichtet, indem ſie ihr zur wirklichen Erkenntniß desjenigen verhilft, was ſie als ihren allein bleibenden und unverlierbaren Inhalt kennen gelernt hat. Wenn die negative Philoſophie allein und für ſich geblieben wäre, hätte ſie für die Vernunft ſelbſt kein poſitives Reſultat, die erkennende Vernunft gerade bliebe in Anſehung des ihr eignen Inhalts unbefriedigt und ginge leer aus. In der poſitiven Philoſophie triumphirt daher die negative als die Wiſſenſchaft, in welcher das Denken ſeinen Zweck nun erſt wirklich erreicht, nachdem es ſich von ſeinem unmittelbaren, d. h. zufälligen, Inhalt befreit hat, dadurch ſeines nothwendigen Inhalts mächtig geworden iſt und gegen dieſen ſich jetzt in Freiheit ſieht, denn vorher war es gegen ihn nicht in Freiheit, weil nämlich der zufällige Inhalt gleichſam zwiſchen der Vernunft und ihrem nothwendigen Inhalte ſtand. In ihrer Wahrheit alſo, d. h. inwiefern ſie **Philoſophie** iſt, iſt die negative ſelbſt poſitiv, weil ſie dieſe außer ſich ſetzt, und es iſt keine Zweiheit mehr. Die erſte Abſicht ging von Anfang an auf poſitive Philoſophie. Die Geſchichte zeigt, wie ſpäten Urſprungs alle rein rationalen Unterſuchungen ſind, und wie früh ſich der menſchliche Geiſt mit Vorſtellungen beſchäftigte, die vom bloß rationalen Standpunkt angeſehen transſcendente ſind. Die poſitive Philoſophie iſt die immer und urſprünglich gewollte, aber weil ſie verfehlt oder auf falſchem Wege geſucht wurde, rief ſie die Kritik hervor, aus der alsdann wieder auf die Weiſe, wie ich gezeigt, die negative hervorging, die ihren Werth und Bedeutung eben nur als negative hat, d. h. inwiefern ſie nicht ſelbſt poſitiv ſeyn will, ſondern die poſitive außer ſich ſetzt. Dieſe könnte für ſich anfangen, denn ſie geht vom abſoluten Prius, von dem durch ſich ſelbſt gewiſſen Anfange aus; es iſt inſofern nur ihr eigner

Digitized by Google

Wille, wenn ſie ſich die negative vorausſetzt; auch dieſe, die negative, könnte für ſich ſeyn und nichts von der poſitiven wiſſen, wenn ſie nämlich im Stande wäre, ſich aller wirklichen Erkenntniß zu begeben, aber wie könnte ſie das, wenn ſie ſich als Philoſophie beſtimmt? Da müßte ſie aufhören ſich Philoſophie zu nennen, wie Kant ſeine Kritik nicht Philoſophie, ſondern eben Kritik genannt hat. Wenn ſie ſich Philoſophie nennt, wie wird ſie den hiemit allgemein verbundenen Forderungen widerſtehen können? Man wird von ihr den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes. Wie wird ſie dieſen, der in ihr als unerkennbar ſtehen bleibt, ſich verſchaffen? Sie wird zuerſt vielleicht ſagen: der Gott, der in der Vernunft, bloß Idee ſey, müſſe uns durch das Gefühl zum wirklichen werden. Wie nun aber, wenn einer, dem dieſer Bankerott der Vernunft eben recht iſt, weil es ihm recht iſt mit ſeinen Gedanken auf die Sinnenwelt beſchränkt zu werden, wenn dieſer die Berufung auf das Gefühl dazu benutzt, zu zeigen, der wirkliche Gott ſey eben nur ein Geſchöpf unſeres Gefühles und des Herzens, unſerer Einbildungskraft, er ſey durchaus nichts Objektives, nicht nur dem Chriſtenthum — jeder religiöſen Idee komme höchſtens eine pſychologiſche Bedeutung zu? (Es iſt billig zu verwundern, wenn man jetzt gegen dieſes Reſultat ſich ſträubt, nachdem man früher Jacobi und andere, die auch keine andere als rationale und nur negativ ſeyn könnende Philoſophie gekannt hatten, wegen der Berufung auf das Gefühl, für welches der Gott, den die Vernunft nur zu leugnen wiſſe, allein exiſtiren könne, belobt und ſogar als chriſtliche Philoſophen anerkannt hatte). Wird man die andere Art, wie die ausſchließlich negative Philoſophie allein noch einen wirklichen Gott haben kann, beſſer finden? Ich meine die Anſicht, daß eben durch die Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, durch ſein Fortſchreiten zu immer höherer Freiheit, d. h. im Grunde zu immer höherer Negativität, Gott allein verwirklicht werde, d. h. alſo, daß Gott außer dem menſchlichen Bewußtſeyn gar nicht da ſey — der Menſch eigentlich Gott, und Gott nur der Menſch ſey, was man nachher als Menſchwerdung Gottes (der eine Gottwerdung des Menſchen entſprach) ſogar bezeichnete. Sieht man, bis zu

Digitized by Google

welchem ganz haltungsloſen Taumel dieſes Beſtreben fortgegangen iſt, mit angeblich reinrationaler Philoſophie ſogar chriſtliche Ideen erreichen zu wollen, ſo möchte man, anſtatt zu ſagen, die poſitive Philoſophie ſetze die negative zu ihrer Begründung voraus, umgekehrt vielmehr ſagen, die negative werde erſt durch die poſitive begründet, weil ſie erſt durch dieſe ihrer Haltung gewiß und in den Stand geſetzt wird, bei ſich, ſich ſelbſt gleich und in ihren naturgemäßen Grenzen zu bleiben.

Ich habe ſchon geſagt, die negative werde vorzugsweiſe die Philoſophie für die Schule bleiben, die poſitive die Philoſophie für das Leben. Durch beide zuſammen wird erſt die vollſtändige Weihe gegeben ſeyn, die man von der Philoſophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleuſiniſchen Weihen die kleinen und die großen Myſterien unterſchieden, die kleinen galten als eine Vorſtufe der großen. Schon die Neuplatoniker nannten die ariſtoteliſche Philoſophie die kleinen, die platoniſche die großen Myſterien der Philoſophie; dieß paßt nicht, inwiefern nämlich auf die ariſtoteliſche Philoſophie die platoniſche nicht folgen kann, wie auf die kleinen die großen Myſterien folgten. Wohl aber iſt die poſitive Philoſophie die nothwendige Folge der rechtverſtandenen negativen, und ſo kann man wohl ſagen: in der negativen Philoſophie werden die kleinen, in der poſitiven die großen Myſterien der Philoſophie gefeiert.

Es iſt jetzt nur noch übrig, den Uebergang zum Princip, zum Anfang der poſitiven Philoſophie, und zwar von der negativen aus, näher zu zeigen.

Nicht mit dem wirklich Exiſtirenden, mit dem exiſtiren Könnenden beſchäftigt ſich die rationale Philoſophie. Das Letzte nun aber, was exiſtiren kann, iſt die Potenz, die nicht mehr Potenz, ſondern, weil das Seyende ſelbſt, reiner Actus iſt; wir könnten ſie darum die ſeyende Potenz nennen. Auch dieſes Letzte iſt vorerſt nur Begriff in der negativen Philoſophie. Nun kann aber allerdings gefragt werden, und es kann noch immer a priori angeſehen werden, auf welche Weiſe dieſes Letzte exiſtiren kann. Hier ſtellt ſich nun ſogleich dar, daß die Potenz, welche nicht Potenz, ſondern ſelbſt Actus iſt, nicht

Digitized by Google

durch Uebergang a potentia ad actum ſey; wenn ſie exiſtirt, ſo kann ſie nur a priori ſeyn, das Seyn zum prius haben; wir könnten ſie deßhalb auch das umgekehrte Seynkönnende nennen, nämlich dasjenige Seynkönnende, in welchem die Potenz das posterius, der Actus das prius iſt.

Bis zu dieſem Gedanken, daß in dem Höchſten der Actus das Erſte und die Potenz das Folgende ſey, bis zu dieſem Gedanken im Allgemeinen iſt auch die ehemalige Metaphyſik noch fortgegangen, nur freilich hat ſie dieſen Gedanken des aller Potenz zuvorkommenden Seyns falſch, ja verkehrt angewendet in dem ontologiſchen Argument (es heißt das ontologiſche, weil es aus dem bloßen Weſen Gottes a priori, und ohne irgend etwas von der Erfahrung mit hereinzuziehen, geführt werden ſollte). Man hat dem ontologiſchen Argument, eben weil es als das vorzugsweiſe metaphyſiſche und gleichſam als die arx der ſogenannten rationalen Theologie angeſehen wurde, verſchiedene Wendungen zu geben verſucht. Auch Leibniz hat es auf einen ſeiner Meinung nach unwiderleglichen Syllogismus zurückzuführen geſucht. Aber auch in dieſem beruht die ganze Kraft auf der Definition Gottes: Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia. Aber aus dem Weſen, aus der Natur, aus dem Begriffe Gottes (dieß ſind nur gleichbedeutende Ausdrücke) folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieſes: daß Gott, wenn er exiſtirt, das a priori, Exiſtirende ſeyn muß, anders kann er nicht exiſtiren; aber daß er exiſtirt, folgt daraus nicht. Verſteht man aber unter dem ex cujus essentia sequitur existentia eben nur das nothwendig Exiſtirende ſelbſt, ſoweit es nämlich nichts iſt als dieſes, bei dem man ſonſt weiter an nichts denkt, als daß es eben das Exiſtirende iſt, ſo bedarf es für deſſen Exiſtenz allerdings keines Beweiſes; es wäre Unſinn, von dem, was eben nur als das im verbalen Sinn Exiſtirende gedacht worden iſt, beweiſen zu wollen, daß es exiſtirt. Aber dieſes, das nichts iſt, das keinen Begriff hat, als eben das Exiſtirende zu ſeyn (und mit dieſem, dem ſeinem Begriff Zuvorkommenden, fängt die poſitive Philoſophie an) dieſes iſt noch keineswegs Gott, wie ja einfach an Spinoza zu ſehen, deſſen höchſter

Digitized by Google

Begriff eben jenes bloß Exiſtirende iſt, welches er ſelbſt ſo beſchreibt: quod non cogitari potest, nisi existens, in dem gar nichts gedacht wird als eben die Exiſtenz, und das Spinoza zwar Gott nennt, das aber nicht Gott iſt, nämlich Gott in dem Sinne, wie Leibniz und wie die von ihm vertheidigte Metaphyſik das Wort Gott genommen hat. Spinozas Fehler, wenn man ihm nämlich darin Recht geben muß, daß das einzige Poſitive, wovon ſich ausgehen läßt, eben jenes bloß Exiſtirende iſt, liegt darin, daß er dieſes ſofort = Gott ſetzt, ohne daß er gezeigt hätte, wie es die wahre Philoſophie thun muß, wie man von dem bloß Exiſtirenden als prius zu Gott als posterius gelangen kann, d. h. daß er nicht gezeigt hat, wie eben jenes bloß Exiſtirende, welches inſoweit nicht Gott iſt, zwar nicht natura sua, denn dieß iſt unmöglich, aber daß es effektiv, actu, daß es der Wirklichkeit nach, a posteriori Gott iſt. Spinoza iſt inſofern auf den tiefſten Grund aller poſitiven Philoſophie gekommen, aber ſein Fehler iſt, daß er von dieſem aus nicht fortzuſchreiten wußte.

Die älteſte (Anſelmiſche) Wendung des ontologiſchen Beweiſes war die: Das Höchſte, worüber nichts iſt, quo majus non datur, iſt Gott, aber das Höchſte wäre nicht das Höchſte, wenn es nicht exiſtirte, denn wir könnten uns alsdann ein Weſen vorſtellen, das die Exiſtenz vor ihm voraus hatte, und es wäre dann nicht mehr das Höchſte. Was heißt dieß aber anders, als daß wir im höchſten Weſen ſchon die Exiſtenz gedacht haben? Alſo freilich das höchſte Weſen exiſtirt, **wohl zu merken**, wenn es ein höchſtes Weſen in dem Sinne gibt, daß es die Exiſtenz einſchließt, dann iſt der Satz: daß es exiſtirt, allerdings nur noch ein tautologiſcher. Bei der Carteſianiſchen Wendung kann man den in dem ontologiſchen Argumente begangenen Paralogismus (denn nur ein Fehler der Form iſt es) noch formeller ſo nachweiſen: Dem Weſen Gottes widerſtrebt es, bloß zufällig zu exiſtiren, dieß iſt die Prämiſſe; in dieſer iſt alſo bloß von der nothwendigen Exiſtenz, d. h. von einer Weiſe der Exiſtenz, die Rede, demnach kann im Schlußſatz nicht von der Exiſtenz überhaupt, ſondern ebenfalls nur von der nothwendigen Exiſtenz, nur von einer Weiſe des Exiſtirens die Rede ſeyn.

Dieß iſt ganz klar. Alſo der Schlußſatz kann nur ſo lauten: folglich exiſtirt Gott nothwendiger Weiſe, nämlich wenn er exiſtirt, was alſo immer noch unentſchieden läßt, ob er oder ob er nicht exiſtirt. Aber ſo wenig das ontologiſche Argument, welches ich nur wegen ſeines Zuſammenhanges mit dem Grundgedanken der poſitiven Philoſophie angeführt habe, die Exiſtenz Gottes beweiſen konnte, hätte es doch recht verſtanden auf den Anfang der poſitiven Philoſophie führen müſſen. Gott kann nicht zufällig, heißt: er kann nicht per transitum a potentia ad actum exiſtiren, ſonſt wäre er eben nicht die ſeyende Potenz, das aufrechtſtehende Seynkönnen, wie wir auch ſagen können; alſo wenn er exiſtirt, kann er nur an und gleichſam vor ſich ſelbſt[1], d. h. vor ſeiner Gottheit, das Seyende ſeyn; iſt er aber vor ſeiner Gottheit das Seyende, ſo iſt er eben darum das geradezu, das ſeinem Begriff, alſo allem Begriffe voraus Seyende. Nicht alſo vom Begriff Gottes gehe ich in der poſitiven Philoſophie aus, wie dieß die ehemalige Metaphyſik und ebenſo das ontologiſche Argument verſucht hat, ſondern eben dieſen Begriff, den Begriff Gott muß ich fallen laſſen, um von dem bloß Exiſtirenden, in dem gar nichts gedacht iſt als eben das bloße Exiſtiren — um von dieſem auszugehen und zu ſehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen iſt. Alſo ich kann nicht eigentlich die Exiſtenz Gottes (wobei ich etwa vom Begriff Gott ausginge) beweiſen, aber ſtatt deſſen iſt mir der Begriff des vor aller Potenz und daher unzweifelhaft Exiſtirenden — gegeben. Ich nenne es das unzweifelhaft Exiſtirende. Zweifel iſt überall, wo zwei Fälle, zwei Möglichkeiten ſind; das an ſich Zweifelhafte iſt eben darum die Potenz, was ſeyn und nicht ſeyn kann. Zweifelhaft, precär iſt auch das Seyn aller Dinge, die aus der Potenz hervorgegangen ſind, und die zwar nun ſind, wie wir ſagen, aber bloß zufällig; alſo nicht aufhören auch nicht ſeyn zu können, und in der beſtändigen Gefahr ſchweben

[1] „An und für ſich" zu ſagen (ſo daß das „an ſich" und das „für ſich" verſchiedene Begriffe bezeichnet), iſt nicht richtig (wurde ſchon früher einmal bemerkt, vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 28). Dieß iſt ſchon gegen den Genius der deutſchen Sprache, der in ſolchen Redensarten nur Synonyma, nicht diſparate Ausdrücke zu verbinden liebt.

Digitized by Google

nicht zu ſeyn. Von dem Seyenden aber, von welchem alle Potenz ausgeſchloſſen iſt, die der alleinige Grund alles Zweifels iſt, iſt eben darum auch aller Zweifel ausgeſchloſſen, es iſt das unzweifelhaft Exiſtirende und kann, als von aller Potenz frei, auch nur Einzelweſen ſeyn, Einzelweſen, wie kein anderes.

Mit dem Begriff Gottes, ſo wie er das Ende der negativen Philoſophie iſt, iſt mir zugleich das prius der Gottheit gegeben. Dieſes Prius aber iſt an ſich das unwiderſprechliche, unzweifelhaft Gewiſſe, von dem ich daher auch für ſich — auch ausgehen kann, wenn ich den Begriff Gott fallen laſſe. Ich kann alſo zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Exiſtenz zu beweiſen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Exiſtirenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Exiſtirenden beweiſen. Iſt nun die Gottheit das Was, das Weſen, die Potenz, ſo gehe ich hier nicht von der Potenz zum Seyn, ſondern umgekehrt vom Seyn zum Weſen, das Seyn iſt hier prius, das Weſen posterius. Dieſer Uebergang nun aber iſt nicht möglich ohne Umkehrung, ohne die ganze Richtung der vom Seynkönnen ausgegangenen Wiſſenſchaft zu ändern und mit ihr abzubrechen und ganz von vorne, alſo eine neue Wiſſenſchaft anzufangen, welche eben die poſitive Philoſophie iſt.

Man begnügt ſich gewöhnlich, Gott das nothwendig exiſtirende Weſen zu nennen, aber dieß iſt nicht genau. Das wahre Verhältniß iſt dieſes: das höchſte Weſen (das Höchſte was ſeyn kann, das inſofern allerdings auch die höchſte Potenz iſt) Gott mit Einem Wort, wenn er exiſtirt, kann nur das nothwendig Exiſtirende ſeyn. Dieſer Ausdruck zeigt, daß Gott nicht bloß das nothwendig Seyende, ſondern nothwendig das nothwendig Seyende iſt; dieß iſt aber ein bedeutender Unterſchied. Wie das nur rund ſeyn Könnende das nothwendig Runde iſt, ſo iſt das nur nothwendig ſeyn Könnende, wie Gott, das nothwendig nothwendig Seyende. Dieſes einfach nothwendig Seyende, von dem Spinoza allein weiß, iſt nicht Gott, wohl aber iſt es das Prius der Gottheit. Wenn Gott — ich bitte Sie, dieß ſcharf aufzufaſſen — das nur nothwendig exiſtiren Könnende

Digitized by Google

iſt, ſo iſt auch nur das nothwendig Exiſtirende das, was Gott ſeyn kann. Aber es iſt ſomit nur das, was Gott ſeyn kann, inſofern das Prius von Gott, verſteht ſich nicht das Prius ſeines Seyns, ſondern das Prius ſeines Gottſeyns, ſeiner Gottheit. — Man kann dieſer Beſtimmung, nach welcher von einem Prius der Gottheit die Rede iſt, nicht etwa den alten Spruch: In Deo nil potentiale, entgegenhalten, dieſer Spruch iſt vielmehr für uns, denn er ſagt, daß in Gott keine Potenz iſt wie in dem zufällig Seyenden, das eher möglich als wirklich iſt (in Gott iſt es umgekehrt). Der Satz: In Deo nil potentiale, ſagt, daß Gott a priori nicht wie alles Andere Potenz, daß er a priori Actus iſt; wir ſtimmen alſo mit jenem Grundſatz vielmehr überein, denn was wir hier in der poſitiven Philoſophie das Prius der Gottheit nennen, iſt nicht Potenz, ſondern Actus; wir ſchließen alles Potentielle in dem eben angegebenen Sinne als ein dem Actus Vorausgehendes aus. Wenn Gott ſein Prius im actus hat, ſo wird er ſeine Gottheit in der Potenz haben, darin daß er die potentia universalis, als dieſe das Ueberſeyende, der Herr des Seyns iſt. Aber eben darum, — um zu Gott wirklich zu gelangen, d. h. (ſoweit dieß möglich iſt) die wirkliche Exiſtenz der Gottheit zu beweiſen, müſſen wir von dem ausgehen, was ich das bloß Exiſtirende genannt habe, von dem unmittelbar, einfach nothwendig Seyenden, das nothwendig iſt, weil es aller Potenz, aller Möglichkeit zuvorkommt.

Ich bitte, wohl zu bemerken: der Ausgangspunkt iſt nur das nothwendig Seyende, ich ſage nicht: das nothwendig ſeyende Weſen, dieß wäre ſchon zuviel geſagt; es ſoll eben bei dieſem nothwendig Seyenden an nichts als nur an das Exiſtiren gedacht werden.

Bis zu dieſem Begriff nun des nothwendigen, allem Begriff voraus Exiſtirenden kann auch die negative Philoſophie noch gelangen, oder vielmehr, ſie hat uns in ihrem letzten Schluſſe, welcher nur der berichtigte des ontologiſchen Arguments iſt, auf dieſen Begriff des rein, des bloß Exiſtirenden geführt. Hiernach könnte es ſcheinen, als ſey der poſitiven Philoſophie der Anfang doch durch die negative gegeben,

Digitized by Google

die poſitive doch durch die negative begründet. Aber ſo iſt es nicht; denn eben mit dem rein, bloß, ohne vorausgehende Potenz Exiſtirenden, mit dem in dieſem Sinn Seyenden, iſt die Philoſophie auf das gekommen, was gar keiner Begründung bedarf, ja deſſen Natur jede Begründung ausſchließt. Denn es wäre nicht das Exiſtirende, das ſelbſt abſolutes Prius iſt, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte; dann wäre ja dieß Andere das Prius. Die Natur des bloß Seyenden iſt eben, unabhängig von aller Idee, alſo auch von der letzten Idee der negativen Philoſophie, zu ſeyn. Das bloß Exiſtirende löst ſich daher von ſelbſt ab von der Vorausſetzung, die es nur zufälliger Weiſe in der vorausgegangenen Philoſophie hatte, und ebenſo hat die poſitive Philoſophie, indem ſie, wie ich mich ausgedrückt, den Begriff fallen läßt, und nur das rein Seyende, das Seyende ohne alles Was, behält, von der negativen Philoſophie ſich abgelöst; mit dieſem Princip, dem des bloß Exiſtirenden, könnte ſie auch ganz für ſich anfangen, anfangen, wenn auch keine rationale Philoſophie vorausginge. Denn ich wenigſtens wüßte nicht, daß man dem Spinoza das Recht beſtritten hätte, geradezu von dem unendlich Exiſtirenden anzufangen, denn auch das unendlich Exiſtirende können wir das nennen, deſſen Seyn durch keine vorausgehende Potenz beſchränkt iſt. Das bloß — das nur Exiſtirende iſt gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeſchlagen wird, das, vor dem das Denken verſtummt, vor dem die Vernunft ſelbſt ſich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu thun; wo alſo dieſe ausgeſchloſſen iſt, hat das Denken keine Gewalt. Das unendlich Exiſtirende iſt eben darum, weil es dieſes iſt, auch gegen das Denken und allen Zweifel ſicher geſtellt[1]. Princip aber kann nicht ſeyn, was einem Umſturz ausgeſetzt iſt, Princip kann nur ſeyn, was gegen alle nachfolgende Möglichkeit geſichert, alſo

[1] Es wäre zwar ein Widerſpruch, dem im Denken Erſten ein anderes im Denken Erſtes vorzuſetzen, aber es iſt kein Widerſpruch, dem im Seyn Erſten, inſofern alles Denken Uebertreffenden und gleichſam Ueberflügelnden — dieſem das im Denken Erſte zu unterwerfen, oder es als Poſterius von ihm zu denken. Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, ſondern weil ein Seyn iſt, gibt es ein Denken.

Digitized by Google

unzweifelhaft Iſt, das nie untergehen Könnende, immer und nothwendig, was auch in der Folge ſich ereigne oder hinzukomme, obenauf Bleibende.

Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur im bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur Idee. Was zur Wirklichkeit gelangen ſoll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der reinen Wirklichkeit, alſo von der Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausgeht. Man könnte einwenden: eine aller Möglichkeit vorausgehende Wirklichkeit ſey nicht zu denken. Dieß kann man im gewiſſen Sinn zugeben und ſagen: eben darum ſey ſie der Anfang alles reellen Denkens — denn der Anfang des Denkens iſt noch nicht ſelbſt Denken. Eine Wirklichkeit, die der Möglichkeit zuvorkommt, iſt allerdings auch eine Wirklichkeit, die dem Denken zuvorkommt; aber eben darum iſt ſie das erſte eigentliche Objekt des Denkens (quod se objicit). Um ſo wichtiger iſt aber die Frage, welches Verhältniß es denn zur Vernunft haben könnte, wenn ſie vor ihm ſich beugt. Allerdings hat es auch für ſich ſchon ein Verhältniß zur Vernunft, aber wie aus dem eben gebrauchten Ausdruck erhellt, ein negatives Verhältniß.

Man kann mit dem unendlich Exiſtirenden allerdings in Verlegenheit kommen, wenn man erklären ſoll, ob es ebenfalls eine Idee, ein Vernunftbegriff zu nennen ſey. Zunächſt ſcheint nicht abzulehnen, daß man es Idee nennt, denn zunächſt ſcheint mit ihm kein Satz, keine Ausſage verbunden. Dieſes bloß Exiſtirende iſt in ſeiner Art auch das Exiſtirende ſelbſt, *αὐτὸ τὸ Ὄν*, wenn wir nämlich *Ὄν* im verbalen Sinn nehmen. Inſofern kann man ihm das Seyn nicht attributive beilegen; was ſonſt das Prädicat iſt, iſt hier das Subjekt, iſt ſelbſt an der Stelle des Subjekts. Die Exiſtenz, die bei allem anderen als accidentell erſcheint, iſt hier das Weſen. Das quod iſt hier an der Stelle des quid. Alſo iſt es reine Idee, und doch iſt es nicht Idee in dem Sinne, den das Wort in der negativen Philoſophie hat. Das bloß Seyende iſt das Seyn, in dem vielmehr alle Idee, d. h. alle Potenz, ausgeſchloſſen iſt. Wir werden es alſo nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft außer ſich geſetzt iſt. Die Vernunft kann das Seyende,

Digitized by Google

in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was iſt, nur als ein abſolutes Außer-ſich ſetzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und ſo zugleich ſelbſt in ſich zurückzukehren), die Vernunft iſt daher in dieſem Setzen außer ſich geſetzt, abſolut ekſtatiſch. Und wer hätte nicht auch z. B. das Ekſtatiſche des Spinozismus und aller von dem nothwendig Exiſtirenden ausgehenden Lehren gefühlt[1]!

Kant nennt die unbedingte Nothwendigkeit, deren wir, wie er ſagt, als des Trägers aller Dinge ſo unentbehrlich bedürfen (Kant hat hiebei unſtreitig jenes bekannte Argument vor Augen: Wenn irgend etwas exiſtirt, und zum mindeſten exiſtire ich ſelbſt, ſo muß auch irgend etwas ſeyn, was nothwendig, was grundlos exiſtirt) — Kant nennt die unbedingte, allem Denken vorausgehende Nothwendigkeit des Seyns den wahren Abgrund für die menſchliche Vernunft. „Selbſt die Ewigkeit, fährt er fort, ſo ſchauderhaft erhaben ſie auch ein Haller ſchildern mag, macht lange den ſchwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth, denn die Ewigkeit mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber ebenſowenig ertragen, daß ein Weſen, welches wir uns auch als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas iſt, aber woher bin ich denn? Hier ſinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinſte, ſchwebt ohne Haltung vor der ſpeculativen Vernunft, der es nichts koſtet, die eine ſo wie die andere ohne die mindeſte Hinderniß verſchwinden zu laſſen"[2]. Ich führe dieſe Worte an, weil ſie Kants tiefes Gefühl für die Erhabenheit dieſes allem Denken zuvorkommenden Seyns ausdrücken, an deſſen Stelle in unſerer Zeit das Seyn zwar ebenfalls als Anfang der Philoſophie, aber als bloßes Moment des Denkens geſetzt worden iſt, während in dieſem unvermeidlichen, der menſchlichen Natur am tiefſten eingeſenkten Gedanken von dem Seyn die Rede iſt, welches vor allem Denken iſt.

[1] Der Myſtiker will auch das Was ekſtatiſch erkennen.

[2] Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 470. 471 (Hartenſteinſche Ausgabe).

Digitized by Google

Wir können alles, was in unſerer Erfahrung vorkommt, a priori, im bloßen Denken, erzeugen, aber ſo iſt es eben auch nur im Denken. Wollten wir dieß in einen objektiven Satz verwandeln, — ſagen, daß alles auch an ſich nur im Denken ſey, ſo müßten wir auf den Standpunkt eines Fichteſchen Idealismus zurückkehren. Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, ſo müſſen wir von einem Seyn ausgehen, das abſolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend iſt. Von dieſem Seyn weiß die Hegelſche Philoſophie nichts, für dieſen Begriff hat ſie keine Stelle. Kant denkt ſich übrigens das nothwendig Exiſtirende, inwiefern es ſchon zugleich Gott iſt; im Anfang der poſitiven Philoſophie müſſen wir davon noch abſehen, und es als das bloß Exiſtirende nehmen, wir laſſen den Begriff Gottes fallen, eben weil es ein Widerſpruch iſt, einerſeits das bloß Exiſtirende, und es doch ſchon als etwas, mit einem Begriffe zu ſetzen. Denn entweder müßte dann der Begriff vorausgehen, und das Seyn müßte die Folge des Begriffes ſeyn, da wäre es nicht mehr das unbedingte Seyn; oder der Begriff iſt die Folge des Seyns, dann müſſen wir vom Seyn anfangen, ohne den Begriff, und eben dieſes wollen wir ja in der poſitiven Philoſophie thun. Aber eben dasjenige in Gott, vermöge deſſen er das grundlos Exiſtirende iſt, nennt Kant den Abgrund für die menſchliche Vernunft; was iſt dieß anders als das, wovor die Vernunft ſtille ſteht, von dem ſie verſchlungen wird, dem gegenüber ſie zunächſt nichts mehr iſt, nichts vermag?

Kant unterſcheidet die grundloſe Nothwendigkeit der Exiſtenz in Gott noch von der Ewigkeit, aber die abſolute Ewigkeit, die Ewigkeit, inwiefern ſie nicht ſchon der Zeit entgegen, ſondern vor und über aller Zeit iſt — die abſolute Ewigkeit iſt ſelbſt auch nichts anderes als eben dieſe Exiſtenz, der wir kein prius, keinen Anfang wiſſen. Denn ewig iſt, dem mit keinem Begriff zuvorzukommen iſt, gegen welches das Denken keine Freiheit hat, wie gegen das endliche Seyn, dem allerdings mit dem Gedanken zuvorzukommen, das die Philoſophie a priori begreifen kann.

Man würde Kant ganz mißverſtehen, wenn man in der fraglichen Stelle eine Verwerfung jener Idee (der grundlos nothwendigen

Digitized by Google

Exiſtenz) ſehen wollte; was er ausdrücken will, iſt vielmehr nur ihre Unbegreiflichkeit; denn von der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Vernunft, irgend ein grundlos Seyendes anzunehmen, iſt er ſelbſt durchdrungen. Und unbegreiflich — ja das iſt ſie, dieſe Exiſtenz, wenn man unter dem Unbegreiflichen das nicht a priori Begreifliche verſteht. Mit dem Letzten, dem a priori Begreiflichen, beſchäftigt ſich die negative Philoſophie, die poſitive mit dem a priori Unbegreiflichen; aber ſie beſchäftigt ſich mit ihm nur, um eben dieß a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln; das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches.

Solang die Vernunft ſich ſelbſt zum Objekt macht (und dieſe Richtung war ihr durch Kant gegeben und tief eingeprägt), kann ſie als ihren unmittelbaren Inhalt nur die unendliche Potenz des Seyns finden — dadurch ſieht ſie ſich in die aprioriſche Stellung gegen alles Seyn, aber nur gegen das endliche geſetzt; ſie kann aber ſelbſt mit dieſem nicht zu Stande kommen, es nicht — zum Abſchluß bringen, ohne das Ueberſeyende zu fordern, dieſes aber hat ein ganz anderes Prius, nämlich nicht die Potenz, ſondern das Seyn, und zwar das Seyn, dem kein Denken einen Grund oder Anfang finden kann. Wenn die Vernunft ſich ſelbſt Gegenſtand iſt, wenn das Denken ſich auf den Inhalt der Vernunft richtet, wie in der negativen Philoſophie, ſo iſt dieß etwas Zufälliges, die Vernunft iſt dabei nicht in ihrer reinen Subſtantialität und Weſentlichkeit. Iſt ſie aber in dieſer (zieht ſie ſich alſo nicht auf ſich ſelbſt zurück, ſucht ſie nicht in ſich ſelbſt das Objekt), ſo kann ihr als unendlicher Potenz des Erkennens nur der unendliche Actus entſprechen. Ihrer bloßen Natur nach ſetzt ſie nur das unendlich Seyende; umgekehrt alſo iſt ſie im Setzen deſſelben wie regungslos, wie erſtarrt, quasi attonita, aber ſie erſtarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, um durch dieſe Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den ſie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den ſie darum nun auch ewig beſitzt.

Das unendlich Exiſtirende iſt alſo der unmittelbare Vernunftbegriff, zu dem die von ſich ſelbſt freie, d. h. nicht ſich ſelbſt Objekt ſeyende Vernunft — die unmittelbare Vernunft nicht nöthig hat, erſt

Digitized by Google

durch den übrigens ſo natürlichen und unvermeidlichen Schluß zu gelangen, von dem Kant in ſeiner naiven Weiſe ſagt: „Es iſt etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man vorausſetzt, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weiſe exiſtire“ [1]. — Kant nennt dieß einen natürlichen, obgleich darum nicht ſicheren Schluß, und er hat wohl Recht, auf den kosmologiſchen, regreſſiv von Bedingung zu Bedingung zum Unbedingten aufſteigen wollenden Beweis ſeine Kritik anzuwenden; aber der geradezu, der unmittelbar geſetzte Begriff des nothwendig Exiſtirenden iſt eben der alle Kritik ausſchließende. Die Kritik eines Begriffs ſtellt die Möglichkeit ſeines Gegenſtandes in Frage. Aber es wäre, wie ſchon bemerkt, Unſinn zu fragen, ob ein nothwendig Exiſtirendes exiſtiren könne, obgleich ſo gefragt worden iſt. Denn wenn es erſt exiſtiren könnte, wäre es eben nicht das nothwendig Exiſtirende. Eben darum iſt es das nothwendig Exiſtirende, weil es alle vorgängige Möglichkeit ausſchließt, weil es allem Können zuvorkommt. Den Begriff des nothwendig Exiſtirenden als Ergebniß eines Arguments, und namentlich des kosmologiſchen, mag man der Kritik unterwerfen, aber den geradezu, unmittelbar aufgeſtellten bei Spinoza hat niemand der Kritik unterwerfen können, wie ſich niemand ihm entziehen kann, ſondern jeder ſich ihm unterwerfen muß. Nur in dieſem Begriff, nicht im Syſtem ſelbſt, liegt die angebliche Unwiderleglichkeit des Spinozismus.

Nicht weniger ungereimt als die Frage, ob das nothwendig Exiſtirende exiſtiren könne, wäre auch die Frage: was für ein Weſen ein nothwendig Exiſtirendes ſeyn könne, wie dieſes Weſen beſchaffen ſeyn müßte, damit es ein nothwendig Exiſtirendes ſeyn könne. Dieß geſchah im Grunde im kosmologiſchen Argumente, wo man nämlich erſt die unumgängliche Annahme eines nothwendig exiſtirenden Weſens beweist und hernach zu zeigen ſucht, daß das nothwendig exiſtirende Weſen nur zugleich das allervollkommenſte, d. h. Gott, ſeyn könne. Es iſt ungereimt ſo zu fragen: was für ein Weſen nothwendig exiſtiren könne; denn damit nehme ich an, daß dem nothwendig Exiſtirenden ein Weſen, ein Was, eine

[1] a. a. O., S. 472.

Möglichkeit, vorausgehe, da ich es vielmehr als das bloß Existirende setzen muß, in dem noch nichts von einem Wesen, einem Was, zu begreifen ist.

In der Art, wie die alte Metaphysik den Begriff behandelt hat, entsteht die Täuschung immer dadurch, daß man dem reinen Begriff des nothwendig Existirenden, in dem noch nichts von einem Wesen gedacht werden sollte, schon ein Wesen (nämlich die Gottheit) unterschiebt, und nicht, wie wir früher gelehrt haben, den Begriff ganz hat fallen lassen, um eben zum bloß Seyenden zu gelangen. Kant in seiner Kritik des kosmologischen Arguments sagt, die ganze Aufgabe — nämlich des transscendentalen Ideals — drehe sich darum, entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden. „Kann man, fährt er fort, das eine, so muß man auch das andere können; denn als schlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist“[1]. — Was nun das Letzte betrifft, so leugne ich, daß irgend ein Wesen aus seinem Begriff als ein nothwendiges eingesehen werde; denn soll dieses Wesen Gott seyn, so ist aus dessen Begriff einzusehen, nicht daß er nothwendig existirt, sondern daß er nur das nothwendig Existirende seyn kann, also, daß er nothwendig das nothwendig Existirende ist, nämlich, wenn er existirt, aber es folgt nicht, daß er existirt. Ist aber von dem einfach-nothwendig Existirenden die Rede, so kann man wieder nicht sagen, daß die Existenz aus seinem Begriffe folgt, denn sein Begriff ist eben das bloß Existirende zu seyn; das Existiren ist hier nicht die Folge des Begriffs oder des Wesens, sondern das Existirende ist hier selbst der Begriff und selbst das Wesen.

Was aber das andere Glied des Kantschen Entweder — Oder betrifft (das erste war, daß zu dem Begriff irgend eines Wesens die nothwendige Existenz gesucht werde [dieses ist im ontologischen Argument geschehen], das zweite, daß umgekehrt zu der absoluten Nothwendigkeit der Begriff gesucht werde) — was also dieses zweite Glied betrifft, so wäre dieß eigentlich Sache der positiven Philosophie, die nämlich vom nothwendig Existirenden (als noch begriffslosen Prius) zum Begriffe,

[1] a. a. O., S. 470.

Digitized by Google

zum Weſen (zu Gott) als Poſterius zu gelangen ſucht. Dieß iſt, wie man ſieht, gerade der umgekehrte Weg von dem des ontologiſchen Arguments; aber um ihn einſchlagen zu können, muß man ſich erſt zum Begriff des bloß, des einfach Seyenden entſchloſſen und die falſche Abhängigkeit, in welcher dieſer Begriff in der ehemaligen Metaphyſik von der Idee Gottes gehalten wurde — dieſe muß man ganz aufgehoben haben. Denn das nothwendig Exiſtirende iſt nicht das nothwendig Exiſtirende, weil es Gott iſt; denn da wäre es eben nicht das nothwendig, das grundlos Exiſtirende, weil im Begriff Gottes ein Grund der nothwendigen Exiſtenz gefunden wäre. Das nothwendig Exiſtirende iſt eben das nicht in Folge eines vorausgehenden Begriffs, ſondern das von ſelbſt, wie man es ehemals ausdrückte, *a se*, d. h. sponte, ultra, ohne vorausgehenden Grund, Exiſtirende. Hier liegt alſo der Knoten der ehemaligen Metaphyſik, der nur dadurch aufzulöſen iſt, daß beide Begriffe getrennt gehalten werden. Dieſe Auflöſung lag Kant um ſo näher, als er einerſeits das Unabweisliche des nothwendig Exiſtirenden als unmittelbaren Vernunftbegriff anerkannt, von der andern Seite den Begriff des höchſten Weſens als den letzten, bleibenden Vernunftinhalt erkannt hat. Auf dieſe Weiſe hat Kant den abſolut immanenten Begriff, den des höchſten Weſens (denn alles andere iſt nur relativ immanent, inwiefern es in das Seyn übergehen kann) und den abſolut transſcendenten Begriff (den des nothwendig Exiſtirenden) nur als unverbunden nebeneinander, beide als Vernunftbegriffe, ohne daß er dieß Nebeneinanderſeyn erklären kann. Hier iſt in Kants Kritik wirklich eine Lücke. Aber beide Begriffe müſſen wohl aneinander grenzen, da der erſte (der des höchſten Weſens) das Ende der negativen Philoſophie, der andere (der des nothwendig Exiſtirenden) der Anfang der poſitiven Philoſophie iſt. Beide Begriffe ſind demnach allerdings auch in jener wie in dieſer verbunden, aber in jeder auf eine andere Weiſe; in der negativen ſo, daß man ſagt: das höchſte Weſen, wenn es exiſtirt, kann nur a priori das Seyende ſeyn, alſo es muß das nothwendig Exiſtirende, es muß das ſeinem Begriff, alſo allem Begriff voraus ſeyende ſeyn. Dieß iſt die einzige Wahrheit, die vom ontologiſchen

Argument übrig bleibt. In der poſitiven Philoſophie werden ſie auf dieſe Weiſe verbunden, daß man ſagt: das nothwendig Exiſtirende (nämlich das einfach-nothwendig Exiſtirende) iſt — nicht nothwendig, aber faktiſch das nothwendig nothwendig-exiſtirende Weſen oder Gott; und dieß wird a posteriori auf die ſchon angezeigte Art bewieſen, indem man nämlich ſagt: wenn das nothwendig Exiſtirende Gott iſt, ſo wird dieſe und jene Folge — wir wollen ſagen, ſo wird a, b, c u. ſ. w. möglich; nun exiſtirt aber unſerer Erfahrung zufolge a, b, c u. ſ. w. wirklich, alſo — der nothwendige Schluß — iſt das nothwendig Exiſtirende wirklich Gott.

Ich habe ſo eben das bloß, ohne vorgängige Potenz, Seyende den abſolut transſcendenten Begriff genannt. Seit Kant iſt ſo viel von immanenter Erkenntniß, immanentem Wiſſen und Denken im günſtigen Sinne, von transſcendentem dagegen in ungünſtigem die Rede geweſen, daß man das letzte nicht ohne eine Art von Apprehenſion oder Furcht nennen kann. Aber dieſe Furcht iſt nur wohl angebracht auf dem Standpunkte der vormaligen Metaphyſik, den wir aufgehoben haben. Ueberlegen Sie Folgendes. Alles Transſcendente iſt eigentlich ein Relatives, es iſt nur in Bezug auf etwas, das transſcendirt wird. Wenn ich von der Idee des höchſten Weſens auf deſſen Exiſtenz ſchließe, ſo iſt dieß ein Transſcendiren, ich habe die Idee zuerſt geſetzt, und will nun von ihr in die Exiſtenz hinübergelangen; hier iſt alſo eine Transſcendenz. Wenn ich aber von dem allem Begriff Zuvorkommenden ausgehe, ſo habe ich hier nichts überſchritten, und vielmehr, wenn man dieſes Seyn das transſcendente nennt, und ich gehe in ihm fort zum Begriff, ſo habe ich das Transſcendente überſchritten und bin ſo wieder immanent geworden. Die Transſcendenz der alten Metaphyſik war eine bloß relative, d. h. zaghafte, halbe, wobei man mit Einem Fuße doch im Begriffe ſtehen bleiben wollte. Die Transſcendenz der poſitiven Philoſophie iſt eine abſolute, und eben darum keine in dem Sinne, in welchem ſie Kant verbietet. Habe ich mich erſt immanent gemacht, d. h. in das reine Denken eingeſchloſſen, dann iſt eine Transſcendenz wenigſtens möglich; fange ich aber vom Transſcendenten an (wie die poſitive Philoſophie), ſo iſt ja nichts, das ich überſchritten

hätte. Kant verbietet der Metaphyſik die Transſcendenz, aber er verbietet ſie nur der dogmatiſirenden Vernunft, d. h. der Vernunft, die von ſich aus durch Schlüſſe zur Exiſtenz gelangen will, er verbietet aber nicht (denn daran hat er nicht gedacht, dieſe Möglichkeit hat ſich ihm gar nicht dargeſtellt), umgekehrt vom bloß, alſo unendlich Exiſtirenden zum Begriff des höchſten Weſens als posterius zu gelangen. Indeß allerdings kann, wie wir früher ſagten, die Vernunft jenes bloß Seyende (ἁπλῶς Ὄν) abſolut außer ſich ſetzen, gerade nur, weil in ihm nichts von einem Begriffe, weil es das allem Begriff Entgegengeſetzte iſt; aber ſie ſetzt es doch nur in der Abſicht, das, was außer und über der Vernunft iſt, wieder zum Inhalte der Vernunft zu machen: dieß wird es eben, indem es a posteriori Gott iſt (als Gott erkannt wird). Sie ſetzt das begriffloſe Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, ſie ſetzt das Transſcendente, um es in das abſolut Immanente zu verwandeln, und um dieſes abſolut Immanente zugleich als ein Exiſtirendes zu haben, was nur auf dieſem Wege möglich iſt, denn das abſolut Immanente hat ſie ja auch ſchon in der negativen Philoſophie, aber nicht als ein Exiſtirendes.

Die reine oder unendliche Potenz (der Anfang der negativen Philoſophie) iſt der mit dem Denken identiſche Inhalt, und kann daher, weil er dem Denken nicht zugeht (denn er iſt identiſch mit ihm), nur aus dem Denken herausgehen. Dagegen das bloß Seyende iſt der mit dem Denken nicht identiſche, ja es zunächſt ausſchließende Inhalt, aber eben darum kann und muß er zuerſt dem Denken zugeführt werden — weil er urſprünglich außer dem Denken iſt. Gott iſt nicht, wie viele ſich vorſtellen, das Transſcendente, er iſt das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transſcendente. Darin, daß dieß überſehen worden, liegt der große Mißverſtand unſerer Zeit. Wie ich ſchon geſagt, das a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt in Gott zu ſeinem Begriffe. Das unendlich Exiſtirende, das die Vernunft nicht in ſich bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten.

Wir haben bis jetzt die negative Philoſophie vorzugsweiſe die

Digitized by Google

Vernunftwiſſenſchaft genannt. Dieß kann auf die poſitive den Schein werfen, als wäre ſie eine der Vernunft entgegengeſetzte Wiſſenſchaft. Aber das wahre Verhältniß iſt dieß: in der erſten geht die Vernunft von ihrem unmittelbaren, aber zufälligen Inhalt aus, von dem als einem zufälligen ſie ſich ſtufenweiſe befreit, um in einem nothwendigen Fortgange zu ihrem bleibenden Inhalte zu gelangen. Aber ſie gelangt zu dieſem, ohne ihn zugleich als einen wirklichen erreicht zu haben; er bleibt in der bloßen Idee ſtehen[1]. Die poſitive Philoſophie geht von dem aus, was ſchlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft ſich dieſem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten. Es wurde ſchon früher geſagt, die Vernunftwiſſenſchaft könne ihre letzte Idee, welche eben der in der Vernunft ſtehen bleibende Inhalt der Vernunft iſt, nicht wie alles andere ihr Gewordene in der Erfahrung nachweiſen, und doch hat gerade dieſer Begriff das Beſondere, derjenige zu ſeyn, der gegen die wirkliche Exiſtenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig läßt, wie es in Bezug auf alles Vorhergegangene dem philoſophirenden Subjekt gleichgültig war, ob es exiſtire. Hier heißt es: Tua res agitur. Eben darum muß nun die Vernunft, welche dieſe ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweiſen kann, zu dem Seyn ſich wenden, das ſelbſt außer und über der Erfahrung iſt, zu dem Seyn, das zu ihr als dem reinen Erkenntnißvermögen ebenſo ſich verhält, wie das in der Erfahrung vorkommende Seyn ſich zu dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen verhält.

Die Vernunft kann aus ſich kein aktuales, wirkliches Seyn auch nur in der Sinnenwelt, ſie kann keine gegenwärtige Exiſtenz, z. B. die Exiſtenz dieſer Pflanze oder dieſes Steins, einſehen oder beweiſen. Will ſie (die Vernunft) ein wirkliches Seyn, will ſie irgend ein von ſich aus, im Begriff, demnach als bloß Mögliches, gefundenes Objekt als ein wirkliches, ſo muß ſie ſich der Autorität der Sinne unterwerfen; denn das Zeugniß der Sinne iſt nichts anderes als eine Autorität, weil wir dadurch erkennen, was aus der bloßen Natur der Dinge, alſo aus der Vernunft nicht einzuſehen iſt, die gegenwärtige Exiſtenz, die hier ſeyende Pflanze. Will man nun jede Unterwerfung unter eine

[1] wenn gleich in ſeiner Idee; Einl. in die Phil. der Mythol., S. 562. D. H.

Autorität Glauben nennen, ſo iſt es ein richtiges Wort: durch den Glauben (nämlich auf bloße Autorität unſerer Sinne, nicht durch Vernunft) wiſſen wir, daß Dinge außer uns *ſind*. Das Wort ſchreibt ſich meines Wiſſens von J. G. Hamann her, es hat aber, wie geſagt, nur Sinn, inwiefern *jede* Unterwerfung unter eine Autorität Glauben genannt werden kann. — Auch ein anderes Wort des Thomas von Aquino unterſcheidet ſehr beſtimmt, was ſich aus der bloßen *Natur* der Dinge und was ſich nicht auf ſolche Weiſe erkennen läßt. Zu dem Letzteren rechnet er freilich nur ea quae divina autoritate traduntur. Dieſe allerdings ſind auch „supra naturam“, d. h. ſie ſind *mehr*, als ſich mit der bloßen Natur der Dinge, zufolge bloßer Begriffsnothwendigkeit, einſehen läßt. Aber viel allgemeiner iſt zu ſagen: alles, was auf Exiſtenz ſich bezieht, iſt mehr, als ſich aus der bloßen Natur und alſo auch mit reiner Vernunft einſehen läßt. Ich kann mit reiner Vernunft, wie geſagt, nicht einmal die Exiſtenz irgend einer Pflanze einſehen, die, wenn ſie eine wirkliche iſt, nothwendig in einem beſtimmten Orte des Raums und in einem beſtimmten Punkte der Zeit iſt. Die Vernunft kann unter gegebenen Bedingungen wohl die *Natur* dieſer Pflanze aus *ſich* erkennen, aber nie ihr wirkliches, gegenwärtiges Daſeyn.

Man kann dieſen Gegenſatz auch auf die Unterſcheidung zurückführen, die ſchon längere Zeit zwiſchen *Denken* und *Vorſtellen* gemacht worden. Dieſe Unterſcheidung ſchreibt ſich urſprünglich von Reinhold her, nach mehreren anderen hat ſie auch Hegel aufgenommen, um unter anderm zu ſagen: die Religion, und die Offenbarung insbeſondere, enthalte das Wahre nur in der Weiſe der Vorſtellung, d. h. nicht auch in der *Form* der Wahrheit, denn *ſo* ſey ſie nur im Denken. Auf dieſe Weiſe gehört ſelbſt der Begriff Gott bloß der Vorſtellung an; denn im reinen Denken iſt Gott nur Ende, Reſultat; *Gott* aber, was man wirklich Gott nennt (und ich glaube, daß auch der Philoſoph ſich in ſeinem Sprachgebrauch nach dem allgemeinen zu richten hat), iſt nur der, welcher Urheber ſeyn, der etwas anfangen kann, der alſo vor allem exiſtirt, der nicht bloße Vernunft-Idee iſt. Ein nicht *exiſtirender* Gott könnte auch nicht Gott genannt werden: da nun aber die Exiſtenz im bloßen Denken nie eingeſehen werden kann, ſo gehört auch

Digitized by Google

der Gott, der es wirklich iſt, nach Hegel der bloßen Vorſtellung an. Aber Hegel ſelbſt konnte dieſer Einſchränkung auf das reine Denken, dieſer Ausſchließung alles deſſen, was der Vorſtellung angehört, in ſeiner Philoſophie nichts weniger als treu bleiben; er ſelbſt iſt im reinen Denken nur, ſolange er in der Logik verſirt, aber deren Inhalt ſind bloße Abſtraktionen, nichts Reales, wo er dagegen zur Wirklichkeit, zur wirklichen Natur übergeht (und Naturphiloſophie gilt ihm doch auch als ein Theil der Philoſophie, und zwar als ein weſentlicher), iſt er genöthigt zu Erklärungen zu greifen, die ſeiner eignen Anſicht gemäß nur der Weiſe der Vorſtellung angehören können, ſo daß man wahrlich nicht einſieht, mit welchem Recht er Religion insbeſondere beſtimmt als die Form, welche die Wahrheit nur in der Weiſe der Vorſtellung enthalte. Von einem Entſchluß, einer Handlung oder gar einer That weiß das reine Denken nichts, in welchem alles mit Nothwendigkeit ſich entwickelt. Auch dieſer Gegenſatz zwiſchen Vorſtellung und Denken iſt, wie ſo manches andere, bei Hegel nicht zur Klarheit gelangt.

Von Vorſtellung wird urſprünglich nur in Bezug auf Gegenſtände der ſinnlichen Wahrnehmung geſprochen. Wir ſtellen uns in Folge eines erhaltenen Eindrucks einen Gegenſtand im Raume vor; der nächſte Inhalt dieſer Vorſtellung iſt nur die Exiſtenz von etwas überhaupt; was es iſt, das wir vorſtellen, das quid, iſt erſt das Zweite; das quod iſt alſo in der Vorſtellung, die davon ſogar vielleicht den Namen hat, vor dem quid. Vorſtellen und Denken verhalten ſich demnach wie Exiſtenz und Weſen; der Inhalt der reinen Vorſtellung iſt das Seyn, der Inhalt des reinen Denkens das Weſen, aber dabei leuchtet ſofort ein, daß beide in dieſer Abſtraktion und gegenſeitigen Ausſchließung nicht beſtehen können, und das eine unmittelbar zu dem andern fortgeht. Das allem Denken zuvorkommende Seyn iſt inſofern eben das abſolut Vorgeſtellte. Aber gegen dieſes nun, gegen das reine Daß erhebt ſich unmittelbar das Denken, und fragt nach dem Was oder nach dem Begriff. Dieß iſt denn auch der Gang der poſitiven Philoſophie, mit deren Anfang wir uns zuletzt wieder beſchäftigt haben.

Dieſer Begriff nun, der Begriff jenes abſolut Vorgeſtellten, iſt der,

Digitized by Google

das allgemeine Weſen, die potentia universalis zu ſeyn. Derſelbe, der vor aller Potenz iſt, in dem nichts Allgemeines, und der daher nur abſolutes Einzelweſen ſeyn kann, eben dieſer iſt der Inbegriff aller Principe, das alles Seyn Begreifende. Er iſt's heißt: er iſt dieſem, das nicht ſeyend (μὴ ὄν), bloße Allmöglichkeit iſt, Urſache des Seyns (αἰτία τοῦ εἶναι) eben dadurch, daß Er es iſt. In dieſem das Seyende-ſeyn (ſo — das Seyende — nannten wir früher den Inbegriff aller Principe) in dieſem das Seyende-ſeyn iſt ſeine ewige Gottheit[1], es iſt das, wodurch er ſich erkennbar macht. Denn für ſich iſt das Eine unerkannt, es hat keinen Begriff, durch den es zu bezeichnen wäre, ſondern nur einen Namen — daher die Wichtigkeit, die auf den Namen gelegt wird — im Namen iſt Er ſelbſt, der Einzige, der ſeines Gleichen nicht hat. Erkannt iſt das Eine dadurch oder darin, daß es das allgemeine Weſen iſt, das πᾶν, das Seyende dem Inhalt nach (nicht das effectiv-Seyende). Damit iſt es erkannt und unterſchieden von andern Einzelweſen als das Einzelweſen, das alles iſt.

Dieſen Begriff zur Anſchauung zu bringen, iſt die Aufgabe der über ihren Anfang gewiſſen poſitiven Philoſophie. Es iſt dieſer Begriff = dem Begriff des allvermögenden, des abſoluten Geiſtes: — denn was ein Inbegriff von Principen des Seyns, kann nur Geiſt ſeyn, was der Inbegriff aller Principe, nur der abſolute Geiſt.

Es wurde ſchon früher bemerkt, daß die Philoſophie der Offenbarung, zu der wir nun übergehen, nichts anderes als eine Anwendung der poſitiven Philoſophie ſelbſt ſey. Nach ihrem allgemein-philoſophiſchen Inhalt fällt daher jene mit dieſer zuſammen.

Der erſte Theil der Philoſophie der Offenbarung geht bis zu dem Punkt, wo mit der Begreiflichkeit des Inhalts der Offenbarung zugleich die Möglichkeit einer Philoſophie der Offenbarung gegeben iſt. Der zweite Theil beſchäftigt ſich damit, dieſen Inhalt begreiflich zu machen.

[1] ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ θειότης.

Digitized by Google

Zweites Buch.

Der

Philoſophie der Offenbarung

erſter Theil.

Digitized by Google

Neunte Vorleſung.

Meine Herren! Ich beginne jetzt einen Vortrag, den ich gewiſſermaßen als das Ziel aller meiner bisherigen Vorträge betrachten kann, der die Frucht enthält, die durch die früheren Entwicklungen vorbereitet worden, denen viele von Ihnen mit ſo vieler Ausdauer und Liebe gefolgt ſind. Alle meine bisherigen Vorträge ſtanden in einem innigen Zuſammenhang und waren auf die ſucceſſive Entwicklung eines letzten Syſtems berechnet, das nicht bloß einen augenblicklichen, oder einen mehr formellen als reellen Wiſſenstrieb befriedigen ſollte, eines Syſtems, das ſtark genug wäre einſt auch die Probe des Lebens zu beſtehen, das nicht Gefahr laufe, gegenüber von den großen Gegenſtänden der Wirklichkeit allmählich zu erblaſſen, zuletzt in leeren Dunſt ſich zu verflüchtigen, das vielmehr erſt mit der fortſchreitenden Lebenserfahrung und der tiefer eindringenden Erkenntniß der Wirklichkeit ſelbſt an Kraft und Stärke gewinnen ſollte.

Wenn, wie manche behaupten, die Philoſophie für die gegenwärtige Zeit in Deutſchland einen großen Theil des Intereſſes, das ſie früher einflößte, faſt verloren hätte, wenn viele ſogar ſich unwillig von ihr wegwendeten, als von einer Wiſſenſchaft, die den großen Forderungen des Lebens durchaus nicht gewachſen ſey, und nur mit vergeblichen Hoffnungen täuſche, ſo könnte man dieß ſo unbegreiflich oder ungerecht eben nicht finden, da die Philoſophie bis jetzt noch nie zu einem wahren Ende gekommen iſt, zu einer Ueberzeugung, bei der man unter allen

Verhältniſſen des (ſpäteren) Lebens ſtehen bleiben könnte. Die Theilnahme an der Philoſophie iſt aber noch immer eine ſehr allgemeine, wenn ſie auch bei vielen mehr auf Aeußerlichkeiten ihrer vergangenen und gegenwärtigen Geſchichte ſich bezieht, als auf das wahrhaft Innere derſelben, und mehr Neugierde als eigentliche Wißbegierde zum Grunde hat.

Es iſt nur meiner entſchiedenen Ueberzeugung gemäß, wenn ich ausſpreche, daß keine Philoſophie bis jetzt an die Sache ſelbſt gekommen, d. h. wirkliche Wiſſenſchaft geworden, ſondern ſtets nur in den Präliminarien zu derſelben ſtecken geblieben iſt. Beſonders gleicht die deutſche Philoſophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird.

Ein neuerer Franzoſe ſagt ſehr richtig: die Philoſophie war bisher eine bloße Tangente des menſchlichen Lebens, ſie berührte es, aber ſie lief bloß neben demſelben her. Es iſt jetzt an den Deutſchen zu zeigen, daß die ächte Philoſophie mehr vermag, als das Leben bloß berühren. Sie muß tief in daſſelbe eindringen, ſie muß der Mittelpunkt werden, um den ſich alle Kräfte bewegen.

In keiner Zeit vielleicht gab es ſo viele mit der Welt gänzlich zerfallene Menſchen als in der gegenwärtigen. Die Urſache davon liegt hauptſächlich in der Meinung, die wahre Bildung beſtehe darin, gleichſam in einer ganz allgemeinen und abſtrakten Welt zu leben, indeß der Zuſtand, in welchem nicht bloß alles Natürliche, ſondern auch alles Menſchliche ſich befindet, vielmehr ein höchſt-, ja ein unendlich bedingter iſt. Während unſere Zeit auf der einen Seite ſich von allem Poſitiven, Bedingten, Gegebenen abwendet, gleichſam als wäre es möglich, die Welt ganz von vorn anzufangen und neu hervorzubringen, iſt nicht zu leugnen, daß ſie von der andern Seite eine ſehr lebhafte Richtung auf die Wirklichkeit zeigt, wie aus dem Beſtreben erhellt, eben jene allgemeinen und abſtrakten Vorſtellungen womöglich der Wirklichkeit aufzudringen. Die meiſten befinden ſich hiebei in einem bedauernswerthen Irrthum. Unſere Zeit leidet an großen Uebeln, aber die wahren Heilmittel für dieſelben liegen nicht in jenen abſtrakten, alles Concrete aufhebenden Begriffen, ſondern gerade nur in der Wiederbelebung des

Ueberlieferten, das nur darum ein Hemmendes geworden iſt, weil es von allen Seiten nicht mehr verſtanden wird. In einer ſolchen Zeit übrigens könnte freilich eine Philoſophie nicht wirken, die ſelbſt nie bei der Wirklichkeit ankäme. Um als ein nothwendiges Element der Bildung ihrem Zeitalter nicht zu fehlen, muß ſie ſelbſt in die Wirklichkeit eindringen, ſich gleichſam in die Mitte derſelben pflanzen, nicht um ſie zu zerſtören, ſondern um die Kraft und Stärke, welche der wahren Wirklichkeit inwohnt, für ſich ſelbſt zu benutzen.

Das menſchliche Leben bewegt ſich aber im Großen und Ganzen nur um die zwei Pole — um den Staat und um die Religion. Voltaire ſchon hat ſehr richtig geſagt: Derjenige iſt nur ein Feiger, der dieſe zwei Pole des Lebens nicht ins Auge zu faſſen wagt. Es gibt aber eine Art, dieſe großen Gegenſtände ſcheinbar philoſophiſch anzufaſſen, die nachtheiliger iſt, als ſie gänzlich ignoriren, wenn man ſich nämlich vorſtellt, es komme darauf an, einen Staat oder eine Religion zu machen, anſtatt beide in ihrer hiſtoriſchen Wirklichkeit zu begreifen. Geſetzt es wäre möglich, wie eine franzöſiſche Sekte ſich vorſtellt, eine Religion zu machen, ſo müßte dieſe doch eine andere zur Vorausſetzung haben. Wir können einmal aus der Zeit, in die wir geſetzt ſind, nicht heraus. Jene beiden Mächte — der Staat und die Religion — ſtehen zugleich in einer ſo innigen Verbindung, daß keine ohne die andere ihre wahre Wirkung haben kann. Der Staat iſt nur das Exoteriſche, das ohne ein Eſoteriſches nicht beſtehen kann. Dieſes Eſoteriſche iſt die begriffene und verſtandene Religion. In ihr ſoll der Staatsbürger diejenige Weihe finden, welche in dem freieſten Staate der Geſchichte, dem atheniſchen, der Bürger in den eleuſiniſchen Geheimniſſen fand. Denn wie in dieſen eine Zukunft gezeigt wurde, die nie in die Gegenwart treten durfte, ſo wird in den chriſtlichen Myſterien ein anderes Reich gezeigt, das alle Unebenheiten und Ungleichheiten des gegenwärtigen Zuſtandes ausgleicht, ohne doch je in dieſen ſelbſt eintreten zu können, weil es das Reich iſt, das ewig währt, und daher in der Zeit keine Stätte hat.

Wiſſen denn die, welche die Religion für nichts achten, ja für ein

Digitized by Google

Hinderniß ihrer weltverbeſſernden Abſichten anſehen, wiſſen ſie, welche Folge das begriffene und verſtandene Chriſtenthum haben wird? Es wird zum zweitenmal die Welt befreien und allen gerechten und göttlich gültigen Anſprüchen eine ganz andere, unwiderſtehliche Kraft gewähren, als die bloßen Poſtulate der Vernunft. Manche ahnden auch etwas der Art, ſie fühlen, daß das Alte vergangen iſt, und daß das Vergangene, ſo wie es vergangen iſt, nicht wieder aufſtehen kann. Sie verlangen nach etwas wie das Chriſtenthum, aber nach einem zweiten, neuen, das an die Stelle des, wie ſie ſagen, gealterten treten ſoll. Aber — ſo möchte man dieſe Verkünder der Zukunft erſt fragen, habt ihr das Chriſtenthum ſchon erkannt, was man wirklich erkennen nennt, und habt ihr es vorerſt nur verſtanden? Offenbar iſt es euch bis jetzt eine bloß äußerliche Macht geblieben, die ganz anders wirken muß, wenn ſie auch innerlich geworden, verſtanden und begriffen iſt; und könnte jenes unbekannte Etwas, das ihr erwartet, nicht eben das unbekannte Chriſtenthum ſelbſt ſeyn? Was iſt euch dieſes jetzt? Es iſt euch nur etwas neben anderem, und ſo nothwendig zugleich ein Unverſtandenes. Denn das — nur etwas neben anderem — kann es nicht ſeyn; es iſt in ſeiner Natur, mehr zu ſeyn, als was nur ſo neben anderem hergeht und beſteht. So — ich ſage es ohne Scheu — bloß als etwas neben anderem beengt es nur. Denn anderes, z. B. die Philoſophie, hat eine zu große Macht und Ausdehnung erhalten, als daß das Chriſtenthum noch neben ihr ſeyn, oder ſie das Chriſtenthum neben ſich dulden könnte: alſo muß es nicht mehr neben ihr ſeyn wollen, es muß ſich ſelbſt mit ihr durchdringen; es muß uns alles ſeyn, alſo es muß z. B. auch die Welt erklären, und dieß nicht der Philoſophie allein überlaſſen; es muß in dieſem inneren Sinn ein allgemeines werden, anſtatt bloß zu ſtreben, im äußeren Sinn ein ſolches zu ſeyn. — Damit iſt denn zugleich erklärt, wie ein Vortrag über Philoſophie der Offenbarung zugleich von allgemeinem Belang iſt, woran man freilich auch ſonſt nicht zweifeln ſollte, da z. B. der Streit über Bedeutung, Werth und Geltung einer poſitiven Religion über alle Stände ſich verbreitet, bereits in alle Verhältniſſe eingedrungen iſt, ſo

daß niemand mehr hoffen kann, an Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen, Einfluß auf das Volksleben auszuüben, ja auch nur mit ſeinem Volke wahrhaft zu leben, der nicht darüber zu einer Einſicht gekommen iſt, wie ſie heutzutage gefordert wird, d. h. einer auf den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge gegründeten, demnach philoſophiſchen Einſicht.

Ich habe nun aber nicht bloß Philoſophie der Offenbarung angekündigt, ſondern zugleich, daß dieſe aus der Philoſophie der Mythologie hervorgehe, auf ſie folge, von dieſer begründet ſey. Ich gebe die gegenwärtigen Vorleſungen als eine natürliche, nothwendige Folge meiner früheren. Was können nun aber Offenbarung und Mythologie miteinander gemein haben? Die Religion der Mythologie iſt Polytheismus, alſo die falſche Religion, die geoffenbarte Religion iſt Monotheismus, und ſo weit wenigſtens die wahre Religion, inwiefern wir nämlich alle darin übereinſtimmen, daß nur Monotheismus die wahre Religion ſey. Was kann nun die wahre mit der falſchen Religion, Licht mit Finſterniß gemein haben? Inwiefern läßt ſich alſo annehmen, daß eine Philoſophie der Offenbarung durch eine Philoſophie der Mythologie begründet werden könne? Heißt dieß nicht annehmen, die wahre Religion ſelbſt ſey durch die falſche begründet?

Ich bemerke vor allem: daß die falſche Religion, wenn ſie dieß wirklich iſt, eben darum nicht = abſoluter Irreligion = gänzlichem Mangel an Religion, alſo auf gewiſſe Weiſe doch auch Religion iſt, wie der Polytheismus auf gewiſſe Weiſe doch auch Theismus. Denn überall beſteht der Irrthum nicht in einem gänzlichen Mangel an Wahrheit; etwas, das aller Wahrheit gänzlich ermangelte, würde auch nicht einmal den Namen des Irrthums verdienen. Der Irrthum iſt nur die verkehrte, die entſtellte Wahrheit ſelbſt, und ſo iſt die falſche Religion nur die entſtellte und verkehrte wahre, alſo z. B. das Heidenthum nicht ein abſoluter Gegenſatz des Chriſtenthums, ſondern nur das verkehrte, das entſtellte Chriſtenthum. Dieß geht ſo weit, daß viele die Vorſtellungen des Heidenthums oder der mythologiſchen Religionen ganz einfach erklären zu können glaubten aus Entſtellungen oder unvollkommenen

Ueberlieferungen geoffenbarter Wahrheiten, alſo im Grunde des Chriſtenthums. Denn das Chriſtenthum iſt vor Chriſtus in der Welt, ja ſo alt als die Welt. Es folgt aus dieſem Verhältniß, daß die eigentlichen Principien oder die Faktoren der wahren und der falſchen Religion eigentlich nicht verſchieden ſind. Nur die Stellung dieſer Faktoren iſt eine andere in der wahren, eine andere in der falſchen.

Es iſt nun aber ſogar nicht ſchwer einzuſehen, wie allerdings in einem gewiſſen Sinn das Falſche die Vorausſetzung des Wahren ſeyn könne. In jeder Bewegung, die ein gewiſſes, ſich vorgeſetztes Ziel erreichen will, iſt dieſes Ziel das eigentlich Gewollte, demnach der eigentliche Sinn, d. h. die Wahrheit dieſer Bewegung. Alle Momente der Bewegung alſo, die der Erreichung dieſes Ziels vorausgehen, verhalten ſich eben darum als bloße Mittel zum Zweck; als ſolche ſind ſie das bloß Scheinbare, nicht das Wahre, und inwiefern ſie gleichwohl für den Zweck oder das Wahre genommen werden können, ſind ſie die Urſache einer möglichen Täuſchung, eines möglichen Irrthums. In einer ſolchen Bewegung alſo, können wir ſagen, iſt das, was nicht das Wahre iſt, Vorausgehendes, und alſo — Vorausſetzung des Wahren. Die ganze Natur iſt eine ſolche Bewegung. Das Ziel der ganzen Natur iſt nicht die Natur, ſondern was über der Natur iſt, der Menſch als Geiſt betrachtet, ſeinem geiſtigen Weſen nach. Inſofern iſt der Menſch die Wahrheit der ganzen Natur. Die Wahrheit der Natur beſteht in dem vollkommenen Einklang eben der Principien, die außer dem Menſchen in Widerſtreit und gegenſeitiger Spannung erſcheinen und nur im Menſchen ihre Einheit gefunden haben. Die unorganiſche Natur, in welcher ein fortwährender Streit der Elemente iſt, iſt die Vorausſetzung der organiſchen, die organiſche Natur die Vorausſetzung der menſchlichen. Hier iſt alſo das, was nicht das Wahre iſt, vor dem Wahren, ja die Stufe, die Staffel, über welche die Natur zu dem Wahren fortſchreitet. Die Faktoren der unorganiſchen und der organiſchen Natur ſind dieſelben, nur ihre Stellung iſt eine verſchiedene. Was in der organiſchen Natur das Dominirende iſt, iſt in der unorganiſchen das Unterdrückte, und umgekehrt, was in dieſer

Digitized by

oben, iſt in jener unten: unorganiſche Natur alſo die verkehrte, umgekehrte organiſche. Demnach iſt hier die verkehrte Stellung das Vorausgehende, die rechte Stellung das Folgende.

In Anſehung der menſchlichen Erkenntniß iſt aber noch ein beſonderer Unterſchied zwiſchen der unmittelbaren und inſofern nicht auf die Probe geſetzten und zwiſchen der durch Ueberwindung des Irrthums geſteigerten Wahrheit, welche alſo die Gefahr ihres Gegentheils ſchon beſtanden hat. Der Menſch im Paradies war unſtreitig in der Wahrheit, aber dieſe Wahrheit war eine nicht ſelbſt erworbene, alſo auch eine nicht geprüfte, und in der Verſuchung beſtandene Wahrheit. Darum mußte die Verſuchung kommen, und der Menſch konnte derſelben erliegen, und auf dieſe Art aus der Wahrheit fallen, nicht um ſie auf ewig zu verlieren, ſondern um ſie einſt nach vollendetem Irrweg als beſtätigte, durch Erfahrung befeſtigte und nun nicht wieder verlierbare wieder zu gewinnen. Auf dieſe Art iſt alſo der Irrthum in der That Vorausſetzung der Wahrheit — zwar nicht der Wahrheit an ſich oder der abſoluten Wahrheit, aber doch der als ſolcher erkannten, als ſolcher befeſtigten Wahrheit. Die Wahrheit, welche die Menſchheit der Offenbarung verdankt, iſt aber nach der Verſicherung der Offenbarung ſelbſt nicht eine unmittelbar gegebene, d. h. eine ſolche, der kein Irrthum vorausgegangen, ſondern ſie iſt eine geſteigerte, die einen Irrthum überwunden hat, und inſofern zugleich eine beſtimmtere und entſchiedenere iſt, über die mehr Freude iſt im menſchlichen Bewußtſeyn als über die unmittelbare und urſprüngliche; wie Chriſtus ſagt, daß mehr Freude iſt im Himmel über Einen Sünder, der Buße thut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Inwiefern nun die Erkenntniß, welche das Reſultat der Offenbarung iſt, eine ſolche geſteigerte oder vermittelte Erkenntniß iſt, inſofern hat ſie wirklich den Irrthum — und zwar nicht den Irrthum des Einzelnen, ſondern den großen Irrthum des Menſchengeſchlechts — das Heidenthum zu ihrer Vorausſetzung. Es hat daher ſchlechterdings nichts Anſtößiges, wenn man behauptet, daß eine Philoſophie der Mythologie die wahre Begründung einer Philoſophie der Offenbarung ſey.

Digitized by

Zu dieſer allgemeinen Auseinanderſetzung will ich noch den entſcheidenden Grund hinzufügen, daß das Chriſtenthum ſelbſt das Heidenthum als ſeine Vorausſetzung erklärt. Denn es erklärt als die Hauptwirkung Chriſti eben die Erlöſung von der Macht der Finſterniß, d. h. von der blinden Macht, welcher die Menſchheit im Heidenthum unterworfen geweſen ſey. In dieſer Vorausſetzung, daß das Heidenthum nicht eine menſchliche Erfindung oder eine Zufälligkeit war — in der Vorausſetzung einer blinden Gewalt zur Erklärung des Heidenthums und der mythologiſchen Vorſtellungen ſtimmt unſere Philoſophie der Mythologie ganz mit der Offenbarung überein. Die Hauptwohlthat des Chriſtenthums war Befreiung vom Heidenthum. Nun wird aber die Realität einer Wohlthat nach der Realität der Laſt beurtheilt, die ſie von uns hinwegnimmt. Die Realität einer Befreiung, Erlöſung ſteht in ganz gleichem Verhältniß mit der Realität der Macht oder Gewalt, von der ſie uns befreit oder erlöst. Es kann daher die Realität des Chriſtenthums nur in dem Maß erkannt werden, als zuvor die Realität des Heidenthums erkannt iſt. Auch in dieſer Hinſicht iſt alſo das Heidenthum oder die Mythologie eine Vorausſetzung der Offenbarung, und eine Philoſophie der Mythologie, welche eben in dem Erweis der Realität des Heidenthums beſteht (denn Philoſophie hat es nur mit Reellem zu thun, mit bloß menſchlichen zufälligen Erfindungen u. ſ. w. gibt ſie ſich nicht ab), Vorausſetzung einer Philoſophie der Offenbarung. — Ich erhärte dieſen Satz noch mit dem folgenden (dritten) Grund.

In dem Begriff der Offenbarung liegt jedenfalls die Vorſtellung von einem beſonderen Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott. Dieſes Verhältniß iſt nicht etwa ein ſolches, in welchem ſich der Menſch von Natur befände. Es wird ausdrücklich als ein außerordentliches erklärt. Es iſt eben darum auch nicht das Urverhältniß des Menſchen zu Gott, und ebenſowenig wird es als ein bleibendes, unveränderliches gedacht. Ausdrücklich vielmehr wird der Zuſtand, in welchem das menſchliche Weſen als einer Offenbarung empfänglich gedacht wird, als ein vorübergehender dargeſtellt, wie daraus erhellt, daß alle Vertheidiger früherer Offenbarungen dieſe doch ſelbſt nur

für eine gewiſſe Zeit behaupten (auch der engſte Offenbarungsgläubige gibt z. B. heutzutag keine Offenbarung mehr zu), und die Apoſtel der letzten und vollkommenſten Offenbarung kündigen ſelbſt eine Zeit höherer Erkenntniß an, wo die Weiſſagungen aufhören und die Geſichte aufhören und alle Erſcheinungen jenes außerordentlichen Zuſtandes, den man zum Behuf einer Offenbarung vorausſetzt, nicht mehr ſtattfinden ſollen.

Das Verhältniß, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn in der Offenbarung gedacht wird, iſt weder ein urſprüngliches, noch ein allgemeines, auf alle Menſchen ſich erſtreckendes, noch ein ewiges, bleibendes Verhältniß: dieſes Verhältniß kann alſo nur auf einem faktiſchen, empiriſchen, und daher auch nur zugezogenen Zuſtand des Bewußtſeyns beruhen. Um alſo eine Offenbarung zu begreifen, wird man vorerſt dieſen Zuſtand begreifen müſſen, der ein bloß zugezogener und eben darum auch ein bloß vorübergehender iſt. Dieſer beſondere Zuſtand des Bewußtſeyns, um zur Grundlage einer Theorie der Offenbarung zu dienen, müßte aber 1) unabhängig von der Offenbarung ſich nachweiſen laſſen, damit die Erklärung nicht im Cirkel ginge, und da dieſer Zuſtand als ein bloß faktiſcher auf jeden Fall nur geſchichtlich zu erweiſen, ſo müßte er 2) durch eine von der Offenbarung unabhängige Thatſache bewieſen werden. Dieſe von der Offenbarung unabhängige Thatſache iſt aber eben die Erſcheinung der Mythologie. Es wird nämlich in der Philoſophie der Mythologie gezeigt, daß auch die Entſtehung der Mythologie und der mythologiſchen Vorſtellungen nur aus einem außerordentlichen Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt erklärbar iſt, und es iſt ſodann leicht zu zeigen, daß dieſer außerordentliche Zuſtand auch die Bedingung enthält, unter welcher allein eine Offenbarung wirklich denkbar iſt, daß eben dieſer Zuſtand eine Offenbarung fordert und ſie möglich macht.

Ein vierter Geſichtspunkt, aus welchem ſich dieſes Verhältniß von Mythologie und Offenbarung anſehen läßt, iſt, daß die Offenbarung allgemein als etwas Uebernatürliches betrachtet wird. Das Uebernatürliche aber iſt nur ein relativer Begriff, es ſetzt ein Natürliches

Digitized by Google

voraus, über das es herrſcht, oder das es überwindet: ohne dieß wäre es wenigſtens nicht das wirklich — das actu — Uebernatürliche. Das Uebernatürliche der geoffenbarten Religion ſetzt alſo eine natürliche Religion voraus. Wo ſollen wir aber dieſe nachweiſen? Es läßt ſich freilich von der Mythologie — oder genauer zu reden, von der Bewegung, dem Proceß, in dem ſich die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugen — es läßt ſich freilich von dieſem nicht überhaupt ſagen, daß er der Menſchheit natürlich ſey, denn wir haben ſo eben geſagt, die Mythologie ſetze einen außerordentlichen Zuſtand des Bewußtſeyns voraus. Aber doch unſtreitig verhält es ſich damit ſo: das Bewußtſeyn iſt in der Entſtehung der Mythologie allerdings aus ſeinem urſprünglichen Verhältniß zu Gott geſetzt, aber eben damit — durch dieſe Ekſtaſe ſelbſt — iſt es einem Proceß unterworfen, durch den es in dieſes Urverhältniß zurückgebracht werden ſoll, wie ein Organ des menſchlichen Leibs, das aus ſeinem wahren Verhältniß getreten iſt, alsbald einem Proceß unterworfen wird, der Krankheit genannt wird, deſſen eigentliche Tendenz aber iſt, das abgewichene Organ zurückzuführen. Die Krankheit in ihrem Princip iſt nichts Natürliches, aber der Proceß der Wiederherſtellung iſt ein natürlicher. So nun verhält es ſich mit dem mythologiſchen Proceß; dieſer iſt nichts anderes als eine Regeneration des religiöſen Bewußtſeyns (denn das Bewußtſeyn ſoll in ſein wahres Verhältniß zu Gott dadurch wieder hergeſtellt werden), er iſt alſo in dem Sinn wie die Krankheit ein natürlicher Proceß, daher die in dieſem Proceß ſich erzeugende Religion, d. h. die in der Mythologie entſtehende Religion, eine natürlich ſich erzeugende, woran der Gottheit als ſolcher kein Antheil zugeſchrieben wird. Dieß ſtimmt zugleich mit der Erklärung der Offenbarung ſelbſt überein. Der Apoſtel Paulus nennt das Heidenthum den wild, d. h. den bloß natürlich, von ſelbſt, ohne Pflege wachſenden Oelbaum, das Judenthum dagegen, als eine durch Offenbarung entſtandene Religion, vergleicht er mit dem zahmen Oelbaum. Demnach hätten wir nun das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie beſtimmt als das Verhältniß von übernatürlicher und von bloß natürlich ſich erzeugender, gleichſam wild-

Digitized by Google

wachſender Religion. Nun habe ich aber ſchon bemerkt, daß das Uebernatürliche ſelbſt nicht zu denken iſt außer allem Zuſammenhang oder Verhältniß zu dem Natürlichen. Das Uebernatürliche iſt überall nur da und wird nur erkannt in ſeinem Sieg über das Natürliche, nur inwiefern es das Natürliche durchbricht — wie das Licht nur erkannt wird, indem es die entgegenſtehende Finſterniß durchbricht. In der Mythologie iſt daſſelbe Princip, dieſelbe wirkende Urſache oder Potenz als natürliche, die in der Offenbarung als übernatürliche erſcheint und hervortritt. Sie könnte alſo nicht als übernatürliche erſcheinen, hätte ſie nicht ſich ſelbſt als natürliche gleichſam zur Materie ihrer Manifeſtation. Erſt alſo die natürliche Religion, dann kann die übernatürliche folgen, jene ihr den Stoff geben. — Wenn Sie überlegen wollen, daß das Eigenthümliche der mythologiſchen Religion Polytheismus, das Eigenthümliche der geoffenbarten Monotheismus iſt, ſo könnten Sie vielleicht — hinzunehmend, was ſchon früher bemerkt worden, daß Religion von Religion eigentlich, d. h. der Subſtanz, dem Inhalt nach, nicht verſchieden ſeyn kann — dieß hinzunehmend, könnten Sie alſo vielleicht ſagen: es ſey ein und daſſelbe, nämlich ein und derſelbe Gott, der dem mythologiſchen Bewußtſeyn in der Trennung, in der gegenſeitigen Spannung ſeiner Potenzen erſcheine, und der dem durch Offenbarung erleuchteten Bewußtſeyn in ſeiner urſprünglichen Einheit ſich darſtelle. Dort ein verkehrter Monotheismus = Polytheismus, hier der wiederhergeſtellte Monotheismus. Dort in der Trennung ſeiner Potenzen ſey Gott gleichſam außer ſich geſetzt, exoteriſch, außer ſeiner Gottheit, er verhalte ſich ſelbſt als bloße Natur; hier dagegen, in der Einheit ſeiner Potenzen, ſey er eſoteriſch, der Gott an ſich, der Gott, wie er iſt, der übernatürliche. Wenn alſo durch jene Trennung die Einheit als das eigentliche Weſen hindurchbricht, ſo erſcheint, ſo offenbart ſich eben dadurch der wahre Gott, der Gott an ſich, der übernatürliche als ſolcher. Denn überhaupt ſetzt ſchon der Begriff Offenbarung oder eines ſich Offenbarenden eine urſprüngliche Verdunkelung voraus. Sich offenbaren kann nur, was zuerſt verborgen worden. Der wahre Gott, der Gott in ſeiner Uebernatürlichkeit, kann

ſich alſo nur offenbaren, indem er jene Verdunkelung oder jene Verborgenheit durchbricht, in die er für das Bewußtſeyn dadurch geſetzt iſt, daß in dieſem nur die getrennten Potenzen wirken (dieſe bloß das Aeußere, Natürliche, Exoteriſche Gottes). Hieraus iſt alſo klar, daß man in der Geſchichte der Menſchheit nicht gleich mit Offenbarung anfangen kann, wie die, welche alle menſchliche Kenntniß und Bildung von Offenbarung herleiten. Erſt muß die Verborgenheit erklärt werden. Der urſprüngliche Menſch iſt nicht in einem ſolchen Verhältniß, wo eine Offenbarung nöthig und möglich war. Sein Bewußtſeyn iſt mit dem göttlichen Seyn ſelbſt verſchmolzen; es muß ſich alſo erſt entfremdet haben, wenn eine Offenbarung eintreten ſoll. Dieſes dem Gott als ſolchen, d. h. dem wahren Gott, entfremdete Bewußtſeyn iſt nun eben in der Mythologie gegeben. Dieſe oder vielmehr das mythologiſch afficirte Bewußtſeyn ſelbſt iſt alſo die Vorausſetzung einer möglichen Offenbarung.

Das Syſtem, welches eine geoffenbarte Religion im eigentlichen Sinn des Worts annimmt (denn im uneigentlichen, in welchem jede höhere Aeußerung des menſchlichen Geiſtes, jede heroiſche That, jede neue Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß auch eine Offenbarung heißen kann, in dieſem weiten und uneigentlichen Sinn würde es ſich, wie ſchon bemerkt, nicht der Mühe lohnen, von Offenbarung, als etwas Beſonderem, zu ſprechen) — wenn aber Offenbarung in jenem engeren und beſonderen Sinn genommen wird, wo ſie nicht ein bloß ideales, ſondern ein reales Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott bedeutet, dann wird das Syſtem, welches eine geoffenbarte Religion in dieſem Sinn annimmt, Supernaturalismus genannt. Unſere Erklärung des Uebernatürlichen zeigt aber ſchon, daß es auch ein falſches Uebernatürliches, oder vielmehr eine falſche Vorſtellung des Uebernatürlichen gibt, welche ſich ankündigt durch ein gänzliches Losreißen deſſelben vom Natürlichen. Alle dieſe Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, ſind ohne ihr Correlatum nicht denkbar. Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation mit der Welt gedacht würde. Durch dieſes abſolute Losreißen des Uebernatürlichen vom Natürlichen entſteht eben nur das Unnatürliche. So hat die früher herrſchende Philoſophie,

Digitized by Google

welche die Gottheit nicht weit genug von aller Natur entfernen zu können glaubte, und darum zugleich alles Göttliche der Natur leugnen zu müſſen meinte, dieſe Philoſophie hat in der That nichts hervorgebracht, als einen unnatürlichen Gott auf der einen und eine gottloſe Natur auf der andern Seite. Und ſo gibt es denn freilich auch einen unnatürlichen Supernaturalismus, dergleichen allerdings das Syſtem der gewöhnlichen bloß formellen Orthodoxie iſt. Ich leugne daher nicht: es iſt bei dem gegenwärtigen Unternehmen meine Abſicht eben auch dieſe, den Supernaturalismus, der bei der herkömmlichen Behandlung nur als unnatürlich erſcheinen kann, und daher höchſt begreiflicher Weiſe alle aufgerichteten und freieren Geiſter gegen ſich hat, den Supernaturalismus ſelbſt, ſage ich, eben durch den unzertrennbaren Zuſammenhang, in welchem ich ihn mit dem Natürlichen zeige, ſelbſt auf gewiſſe Weiſe natürlich zu machen.

Ich glaube nun hinlänglich mich über die Stellung erklärt zu haben, die ich der Mythologie zu der Offenbarung und ebenſo der Philoſophie der Mythologie zur Philoſophie der Offenbarung gebe. Ich bemerke hierbei, daß alles, was hier in dieſer vorläufigen Erklärung nur unſicher und unbeſtimmt ausgedrückt werden konnte, in der Folge, wenn wir zur Wiſſenſchaft ſelbſt übergehen, ſeine völlige und durchgängige Beſtimmtheit erhalten wird, wie ich es denn überhaupt mit dieſem Vortrag ſo einzurichten wiſſen werde, daß, obwohl er auf einen früheren ſich bezieht, gleichwohl auch diejenigen, welche den letzteren nicht gehört haben, mich verſtehen ſollen.

Ich laſſe nun den bisherigen Beweiſen dafür, daß Philoſophie der Offenbarung Philoſophie der Mythologie vorausſetzt, noch einige fernere Bemerkungen folgen, von denen ich hoffe, daß ſie die Abſicht dieſer Vorleſungen noch weiter ins Licht ſetzen werden[1].

Zuerſt will ich Folgendes erinnern. Ich habe den Begriff der natürlichen — ſich natürlich erzeugenden — Religion für die Mythologie vindicirt und die natürliche Religion in dieſem Sinn der

[1] Auch das Folgende, wie das Bisherige, iſt eine weitere Expoſition des in der zehnten Vorleſung der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie über das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie Geſagten. D. H.

geoffenbarten entgegengesetzt. Diese Entgegensetzung nun zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion wird auch sonst, aber sie wird auf andere Weise gemacht. Damit nun keine Verwirrung entstehe, will ich mich darüber erklären. Also auch sonst, wenn man von geoffenbarter Religion spricht, stellt man ihr die natürliche, spricht man von natürlicher, so stellt man ihr die geoffenbarte entgegen. Dabei wird aber unter natürlicher Religion etwas ganz anderes verstanden, nämlich die Religion, inwiefern sie Erzeugniß der bloßen Vernunft, der Wissenschaft, oder insbesondere der Philosophie ist; mit Einem Worte, man versteht die rationale Religion darunter. In diesem Sinn war die natürliche Theologie (theologia naturalis) ein Theil der ehemaligen Metaphysik. Bleibt man nun bei dieser Eintheilung stehen, so hat dieß den Erfolg, daß der geoffenbarten Religion allerdings nur die rationelle, aus der Vernunft oder Wissenschaft abgeleitete, entgegensteht. Es gibt alsdann nur zwei Quellen der Religion, entweder die Vernunft oder die Offenbarung. Wenn es aber im Menschen selbst keine andere Quelle der Religion gibt als die Vernunft, so fehlt es damit dem Menschen gänzlich an einem eigenthümlichen religiösen Princip; denn die Vernunft ist keine eigenthümliche Quelle der religiösen Erkenntniß. Sie ist mittelbar oder unmittelbar Quelle aller Erkenntniß, nicht besonders der religiösen; daher gäbe es für die Religion nur dieselbe Quelle der Erkenntniß, die es auch für die Geometrie, die Logik, ja jede Art von Wissenschaft gibt. Diese Reflexion mochte wohl die Ursache seyn, daß nun einige vorzugsweise das Gefühl als das eigenthümlich religiöse Princip im Menschen geltend machen wollten. Mit dem Gefühl schien nun zwar eine von der Vernunft unabhängige Quelle der Religion gegeben, aber noch immer keine eigenthümliche Quelle, denn das Gefühl ist bekanntlich noch Organ für gar vieles andere, auch etwas sehr Zufälliges, Wandelbares, Individuelles, Zweideutiges, daher in einer durchaus rationalistisch gesinnten Zeit mit Recht nicht gerade zum Besten angeschrieben. Eines eigenthümlichen Princips der Religion bedarf es, wenn die Religionsphilosophie nicht bloß ein Theil der Metaphysik oder der allgemeinen Philosophie, wenn sie wirklich

Digitized by Google

eine besondere philosophische Wissenschaft seyn sollte, wofür sie doch gegeben wird. Ein eigenthümliches Princip der Religion kann nun aber nur ein von Vernunft, wie von allem Wissen, unabhängiges Princip der Religion seyn, und dieses von allem Wissen unabhängige Princip der Religion setzt wieder nothwendig ein nicht bloß ideales, sondern reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus. Gesetzt nun, die Mythologie sey, wie wir angenommen, die natürlich sich erzeugende Religion, so müssen wir auch ein natürlich religiöses, ein ursprüngliches, naturâ suâ Gott setzendes Princip im Menschen anerkennen. Nur ein solches nämlich, dem es gleichsam natürlich und wesentlich ist, das Gottsetzende zu seyn, wird — wenn es aus dem ursprünglichen Verhältniß, in welchem es das Gott setzende ist, herausgekommen ist, durch einen nothwendigen Proceß in dieses Verhältniß zurückkehren — nur ein solches natürliches Gott setzendes Princip, durch welches der Mensch dem Gott vor allem Denken und Wissen, ursprünglich gleichsam verhaftet und verpflichtet ist, wird die natürlich sich erzeugende Religion, d. h. die Mythologie, erklären. Aber auch die Theorie der Offenbarung bedarf, um diese begreiflich zu machen, ein anderes ursprüngliches Verhältniß des Menschen zu Gott, als das er im freien Wissen und Denken hat. Um Offenbarung zu begreifen, muß ebenfalls ein ursprünglich reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott angenommen werden: ich sage, ein ursprünglich reales, das nicht mit der Offenbarung erst entsteht, sondern schon vorhanden ist, weil es ihre Voraussetzung ist — real ist allgemeiner Ausdruck, der unter sich begreift: a) natürliches Verhältniß = Mythologie, b) persönliches Verhältniß = Offenbarung[1]. — Sie sehen hier

[1] Untersuchen wir, was für die gewöhnlichen Standpunkte eine göttliche Offenbarung unbegreiflich macht, so ist das Nächste eben dieses, daß in ihr, wenn sie nicht in einem bloß uneigentlichen Sinn genommen werden soll, ein persönliches Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Bewußtseyn vorausgesetzt ist. Allein dieses persönliche Verhältniß ist seinem allgemeinen Begriff nach selbst ein reales, und nur dadurch, daß es in der Mythologie bereits als ein blindes — und von Seiten Gottes unpersönliches — vorhanden war, zum persönlichen gesteigert. Dieses letzte hat jenes erste zu seiner Voraussetzung. Ginge kein bloß natürliches voraus, so

an einer neuen Bestimmung, wie eben das, was eine Philosophie der Mythologie, auch eine Philosophie der Offenbarung begründet.

Ueberhaupt aber verändert sich mit der jetzt gewonnenen vollständigen Entwickelung die ganze Stellung der durch Offenbarung entstandenen Religion, indem diese nun nicht mehr bloß der sogenannten Vernunftreligion, sondern zugleich jener allein eigentlich so zu nennenden natürlichen Religion entgegensteht, die wir in der Mythologie erkennen müssen. Das System unsrer auf Religion sich beziehenden Begriffe war bis jetzt ein unvollständiges; es bestand bloß aus den zwei Begriffen: 1) natürliche Religion, welche aber eigentlich bloß rationale oder wissenschaftliche Theologie und im Grunde nur Philosophie war, 2) geoffenbarte Religion, anstatt daß nach unsrer Entwicklung drei Begriffe unterschieden werden müßten: a) natürliche Religion = Mythologie, b) übernatürliche Religion, die, deren Inhalt durch Offenbarung entsteht, c) Religion der freien philosophischen Erkenntniß, welche nicht unmittelbar identisch mit Vernunfterkenntniß ist. Nämlich jede philosophische Erkenntniß = Vernunfterkenntniß, aber nicht umgekehrt. Denn der große Punkt ist eben, daß es auch eine philosophische Erkenntniß gibt, welche über die Natur hinausgeht.

Mit dieser vollständigen Eintheilung ändert sich also die ganze Stellung der positiven Religion zunächst gegen den Rationalismus. Denn Rationalismus nennt man jenes Bestreben, welches von keiner anderen Religion als rein rationeller, im freien Wissen oder durch Räsonnement erzeugter wissen will, von keinem andern Seyn, und daher auch von keinem anderen Verhältniß Gottes, als in der Vernunft und zu der Vernunft[1].

Nun hatte bisher der Rationalismus insofern gleichsam gewonnenes Spiel, als ihm eben nur geoffenbarte Religion entgegenstand. Das hört nun aber auf; denn es steht ihm von nun an ebensowohl die

könnte kein persönliches folgen; umgekehrt durch das vorausgehende natürliche ist das persönliche begreiflich.

[1] Man muß zwar unterscheiden zwischen subjektivem und objektivem Rationalismus; subjektiver ist = räsonnirter Religion = Aufklärung. So verschieden diese beiden aber sonst sind, in gegenwärtiger Beziehung sind sie ganz gleich.

Digitized by Google

natürliche Religion, d. h. nach unſerer Erklärung die Mythologie, entgegen, welche ebenſowenig eine rationale, durch bloße Vernunft erzeugte Religion iſt, ſondern vielmehr ein von aller Vernunft unabhängiges Princip der Religion erkennen läßt.

Die wahre Eintheilung iſt jetzt dieſe. Das höchſte genus iſt Religion überhaupt, die zwei nächſten genera der Religion ſind a) wiſſenſchaftliche, b) nicht-wiſſenſchaftliche Religion, und unter dieſer ſtehen die zwei species der nicht-wiſſenſchaftlichen, d. h. nicht durch Wiſſenſchaft erzeugten Religion: a) die natürliche = Mythologie; b) die übernatürliche oder durch Offenbarung entſtehende. Erſt jetzt kann die geoffenbarte Religion auch eigentlich definirt werden. Zu jeder wahren Definition gehört bekanntlich, daß das genus proximum und die ſpecifiſche Differenz angegeben werde. Das genus proximum der aus Offenbarung entſtandenen Religion iſt aber nicht die Religion überhaupt, ſondern die nicht-wiſſenſchaftliche, nicht durch Vernunft entſtandene Religion; ihre ſpecifiſche Differenz iſt beſtimmt durch ihren Unterſchied von der Mythologie, welche mit ihr unter demſelben nächſten genus, unter dem Begriff der nicht-wiſſenſchaftlichen Religion ſteht, und von dieſer unterſcheidet ſie ſich dadurch, daß ihr Inhalt ein übernatürlicher Vorgang iſt, wie der Inhalt der Mythologie ein bloß natürlicher Vorgang oder Proceß. Ihre vollſtändige Definition wäre alſo dieſe: die geoffenbarte Religion gehört unter die Gattung der nicht-wiſſenſchaftlich — nicht durch Wiſſenſchaft — ſondern durch einen realen Vorgang entſtandenen Religion. Ihr Beſonderes aber iſt, daß ſie nicht einen natürlichen, ſondern einen übernatürlichen Vorgang zum Urſprung ſowie zum Inhalt hat.

Nach Entwicklung dieſer vollſtändigen Eintheilung will ich noch bemerken, daß dieſe drei Begriffe eine zuſammenhängende Kette bilden, aus der kein einziges Glied hinweggenommen werden kann. Eine vollſtändige Religionsphiloſophie dürfte keineswegs bloß mit der wiſſenſchaftlich entſtehenden Religion ſich beſchäftigen. Die philoſophiſche Religion muß ſich ihr vielmehr ſelbſt nur erzeugen als Drittes, als durch die beiden andern Begriffe Vermitteltes. So erſt ſind ſie in ihrem wahren, geſchichtlichen Verhältniß dargeſtellt, welches zugleich das

Verhältniß ihrer natürlichen Entstehung ist. Das wahre Verhältniß ist folgendes. Die natürliche Religion ist der Anfang und die erste, für eine Zeit des Menschengeschlechts die allgemeine. Die bloß natürliche Religion ist als solche zugleich die nothwendige, die blinde, die unfreie Religion, die Religion der Superstition, des Aberglaubens, wenn man dieß Wort in seinem tiefsten Sinne nimmt. Die Offenbarung ist der Vorgang, durch welchen die Menschheit von der blinden, unfreien Religion erlöst wird, durch den also die freie, geistige Religion — die Religion der freien Einsicht und Erkenntniß — erst vermittelt und möglich gemacht ist. Eine philosophische Religionslehre also, welche jene ursprüngliche Gebundenheit und die Befreiung von dieser Gebundenheit ausschließen, nicht beachten wollte, würde völlig haltungslos und ungeschichtlich seyn.

Daß übrigens die durch Mythologie und die durch Offenbarung entstandene Religion in einem gemeinschaftlichen Gegensatz stehen gegen die Vernunftreligion, würde auch schon aus dem gemeinschaftlichen Schicksal der beiden ersten erhellen. Denn gleichwie man schon seit geraumer Zeit aus der geoffenbarten Religion alles Eigenthümliche derselben, unter dem Vorwand, dieß gehöre zur bloßen und zwar lediglich temporären Einkleidung, zu entfernen und sie auf diese Art alles dessen, was ihren Unterschied von der bloßen Vernunftreligion ausmacht, zu berauben, kurz, wie man überhaupt die geoffenbarte Religion durch Ausschließung ihres geschichtlichen Inhalts so viel möglich zu rationalisiren gesucht hat, gerade ebenso hat man in den gewöhnlichen Erklärungen auch die Mythologie zu rationalisiren gesucht, indem man alles, was ihr eigenthümlich ist, namentlich das Geschichtliche derselben, auch als bloße Einkleidung erklären — und als den eigentlichen Inhalt derselben nur wissenschaftliche, z. B. naturwissenschaftliche (physikalische, kosmogonische) Begriffe übrig lassen wollte. Wie dort das Christenthum, so sollte hier der uralte Glaube der Völker, für den auch sie einst lebten und starben, in bloße Philosophie aufgelöst werden. So fremd war der neueren Zeit jenes dunkle Gebiet einer blindlings, d. h. bloß natürlich sich erzeugenden Religion, in welches wir die Mythologie versetzen. Und nachdem man die eine Seite der nicht-wissen-

Digitized by Google

ſchaftlich, nicht aus Vernunft erzeugten Religion, nämlich die mythologiſche, auf dieſe Weiſe mißkannt hatte, war es unmöglich, die andere Seite — die durch Offenbarung entſtandene Religion — richtiger zu erkennen. Vom Standpunkt des gemeinen, alles Geſchichtliche ſchon in der Erklärung der Welt ausſchließenden Rationalismus bieten die mythologiſchen Vorſtellungen, als wahr angenommen, nur ein Gewirre der abſurdeſten, vernunftwidrigſten Vorſtellungen dar. Nicht weniger muß jedem, der bloß den gemein rationaliſtiſchen Standpunkt kennt und von dieſem herkommt, der geſchichtliche Inhalt des Chriſtenthums ſo ungereimt und anſtößig vorkommen, als die Vorſtellungen der Mythologie. Wie oft iſt nicht das Geſchichtliche des Chriſtenthums als heidniſch erklärt worden (nicht die äußere Thatſache, ſondern die höhere, z. B. die Präexiſtenz, das vorweltliche Daſeyn Chriſti, ſein Verhältniß als Sohn Gottes), und ſchon daraus als etwas, was die Vernunft unſerer Zeit nicht mehr mit ſich vereinigen könne. Das Weſentliche des Chriſtenthums iſt aber gerade das Geſchichtliche deſſelben, nicht das gemein Geſchichtliche, z. B. daß der Stifter unter Auguſtus geboren, unter Tiberius geſtorben iſt, ſondern jenes höhere Geſchichtliche, auf dem es eigentlich beruht, und das ſein eigenthümlicher Inhalt iſt; z. B. die Idee von einem Sohn Gottes, der, um die Menſchheit wiederzubringen, Menſch geworden. Ich nenne es ein höheres Geſchichtliches, denn der wahre Inhalt des Chriſtenthums iſt eine Geſchichte, in die das Göttliche ſelbſt verflochten iſt, eine göttliche Geſchichte. Das wäre alſo eine ſchlechte, das Eigenthümliche deſſelben völlig aufhebende Erklärung, welche etwa das Doktrinelle und das Geſchichtliche unterſcheiden und bloß jenes als das Weſentliche, als den eigentlichen Inhalt, das Geſchichtliche aber als bloß Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geſchichtliche iſt nicht etwas der Lehre Zufälliges, ſondern die Lehre ſelbſt. Das Doktrinelle, was etwa nach Ausſcheidung des Geſchichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem perſönlichen Gott, wie ſie etwa auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Chriſtenthums, wäre nichts Beſonderes, nichts Auszeichnendes deſſelben; das Auszeichnende deſſelben, was Erklärung verlangt, iſt vielmehr gerade

das Geſchichtliche. Wie dieſes Geſchichtliche des Chriſtenthums, das ſo ganz aus dem Kreis des gemeinen Begreifens hinaustritt, wie dieſes nun zugleich ein doktrinelles, d. h. ein objektiv wahres ſeyn könne, dieß war nach den bisherigen Standpunkten ganz unbegreiflich. Auch in dieſer Beziehung war die Philoſophie der Mythologie eine nothwendige Vorbereitung zu einer Philoſophie der Offenbarung. Die Philoſophie der Mythologie weist das Doktrinelle derſelben nicht in einem von der geſchichtlichen Form und Einkleidung verſchiedenem Inhalt, ſondern eben in ihrem Geſchichtlichen ſelbſt nach. Dieſe Identität des Doktrinellen und Geſchichtlichen, wie ſie in der Mythologie aufgezeigt worden, muß nun auch im Chriſtenthum feſtgehalten werden. Wie die Mythologie durchaus eigentlich zu verſtehen iſt, und der wahre Sinn, das wahre Doktrinelle, eben in der eigentlich oder wörtlich verſtandenen, nicht etwa in der allegoriſch erklärten zu ſuchen iſt, gerade ſo verhält es ſich mit dem Chriſtenthum.

Selbſt diejenigen unter den Theologen, die den Werth des Geſchichtlichen im Chriſtenthum noch anerkennen, ſind übrigens doch über die Realität deſſelben nichts weniger als im Reinen. Wenn man z. B. bei einem berühmten Theologen die naive Aeußerung findet: es ſey eine beſondere, ja die höchſte und planmäßigſte Weisheit darin zu erkennen, daß der Stifter des Chriſtenthums ſich zur Ausbreitung ſeiner Lehre nur ſolche Werkzeuge erwählt habe, die ſeine Lehre nur in der Form der Geſchichte, d. h. alſo wohl nicht abſtrakt-wiſſenſchaftlich vortragen konnten, d. h. die ſo einfältig geweſen, daß ſie die Lehre nur in der geſchichtlichen Form mittheilen konnten: wenn ſelbſt ein Planck auf ſolche Weiſe ſich äußerte, ſo hätte man den ehrwürdigen Mann wohl fragen mögen, was denn von der Lehre noch übrig bleibe, wenn man die Form der Geſchichte hinwegnehme, ob er dieſes Geſchichtliche des Chriſtenthums wirklich für eine bloß zufällige Form halte, da es doch gerade das Weſentliche iſt und auch von dem gelehrteſten und gewandteſten Dialektiker wie Paulus nicht anders vorgetragen werden konnte. Es iſt überhaupt der Sache nicht gemäß, wenn nur von der Lehre Chriſti geſprochen wird. Der Hauptinhalt des Chriſtenthums iſt eben

Digitized by Google

Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er ist, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine Lehre, es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist immer nur der Ausdruck dieser Sache, und wenn man sagen kann, daß in einer früheren Periode das Verständniß des Christenthums dadurch vorzüglich verdunkelt worden, daß über der Sache und gegen die objektive Gewalt, mit der diese bestand, zu sehr die Erkenntniß und die Lehre zurückgetreten ist, so muß man gestehen, daß in einer späteren Periode dem Christenthum noch größerer Schaden dadurch geschehen ist, daß über der hervorgehobenen und im Streit hin- und hergezogenen Lehre die eigentliche Sache, die Sache selbst ganz ins Dunkel zurückgetreten ist. — Ich will daher nur noch bemerken, daß meine Absicht bei dem gegenwärtigen Vortrag nicht etwa auf die Lehre, z. B. auf eine Dogmatik, nenne man diese auch etwa eine speculative, sondern — ich kann sagen — lediglich auf die Sache selbst geht, die ich in dem Zusammenhang jener großen allgemeinen Geschichte, welche nicht bloß das Menschengeschlecht, sondern die Schöpfung selbst von Anfang her begreift, darzustellen und verständlich zu machen suchen werde.

Ich glaube nun, so weit als es in einer bloßen Einleitung möglich ist, bewiesen zu haben, daß ohne eine vorausgegangene Philosophie der Mythologie auch keine Philosophie der Offenbarung denkbar ist. Die erstere werde ich aber hier nicht in ihrer ganzen materiellen Ausdehnung vortragen, sondern nur dasjenige aus ihr herausheben, was zur Philosophie der Offenbarung schlechterdings nothwendig ist. Wenn die eigentlichen Ursachen oder Principien, oder, wie ich mich auch ausdrückte, die Faktoren der falschen und der wahren Religion dieselben seyn müssen (denn sonst könnte die falsche überall nicht mehr Religion seyn), so werde ich eben nur das Formelle, d. h. die eigentlich wirkenden oder verursachenden Principien der Mythologie, erklären. Es wird überhaupt kein Theil meines Vortrags eine bloße Wiederholung seyn — auch nicht der allgemein philosophische, weil ich nämlich alles gleich in seiner gegenwärtigen Beziehung — in der Beziehung auf eine mögliche Philosophie der Offenbarung darstellen werde.

Zehnte Vorlesung.

Stets habe ich gesucht, auch wenn meine Vorträge auf einen speciellen Gegenstand sich bezogen, sie so einzurichten, daß sie zugleich als eine Einweihung in die höhere Philosophie selbst betrachtet werden konnten. Von dieser Gewohnheit werde ich nun allerdings auch dießmal nicht abgehen. Ich werde nichts, was zum Verständniß des folgenden Vortrags erforderlich ist, bloß stillschweigend voraussetzen. Ich werde also eigentlich nichts voraussetzen — nichts als diejenige logische Bildung, diejenige Fähigkeit zum Denken, die zum Verständniß jedes Vortrags, ja zu dem Studium der Logik selbst erforderlich ist. Ich werde so anfangen, daß jeder mir folgen kann, also ganz von vorn. Ich werde daher von den ersten Anfängen der Philosophie ausgehen, und diese dann bis zu dem Punkt führen, von welchem aus ein unmittelbarer Uebergang in den besonderen Gegenstand dieses Vortrags möglich ist.

Wenn man die Philosophie als die schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft erklärt, so läßt sich dieses zunächst subjektiv verstehen, nämlich etwa so: In der Philosophie müsse man mit jedem auf das möglichste Minimum der Erkenntniß oder gar auf das völlige Nichtwissen zurückgehen. Es möchte nun zwar jeder, der in irgend einer Zeit zur Philosophie kommt, besonders aber derjenige, der seine ersten Begriffe unter den Einflüssen einer alles anregenden, über alles redenden, aber über weniges oder nichts zur Klarheit gelangten Zeit gebildet hat — ein solcher besonders möchte gar vieler Vorübungen bedürfen,

um von der Verwirrung ſeiner bloß zufällig gebildeten Begriffe und den Angewöhnungen falſcher Denkverknüpfungen oder eines alles vermengenden Sprachgebrauchs vor allem befreit und ſo für das wahre Wiſſen empfänglich gemacht zu werden. Aber dieſe Vorübungen, deren ſubjektive Nothwendigkeit in die Augen fällt, ſind nicht die Philoſophie in ihrer Objektivität, und die Philoſophie ſelbſt ſcheut ſich keineswegs, bei ihrem erſten Auftreten, ja ſchon mit ihrem Namen die höchſte Forderung auszuſprechen. Sie kündigt ſich nicht als eine Wiſſenſchaft an, die auf gerathewohl, nämlich ohne eigentlich zu wiſſen, was ſie wolle, oder etwa auch mit dem Vorſatz anfängt, ſich allem blindlings zu unterwerfen, was durch eine gewiſſe Art der Gedankenverknüpfung herauskomme; ſie kündigt ſich vielmehr an als Wiſſenſchaft, die einen beſtimmten Zweck vor Augen hat, die etwas Beſtimmtes erreichen will, und keineswegs geſonnen iſt, auch das für wahr und für richtig gefunden zu halten, ſich auch dem zu unterwerfen, was jenem entſchiedenen Wollen widerſtreitet oder gar widerſpricht. Sie macht daher ganz unverholen zum voraus eine Forderung an ſich ſelbſt; ſie verlangt von ſich ſelbſt, daß ſie etwas Gewiſſes leiſten oder erfüllen ſolle. Sogar der bloße Zuſehende iſt nicht gleichgültig bei dem, was die Philoſophie etwa herausbringe, er ſchreibt ſich ein Urtheil über die Sache zu, wenn auch nicht über die Mittel, mit denen ſie zu Stande gebracht worden. Cervantes erzählt von einem Maler zu Ocanna, der, wenn man ihn fragte, was er male, antwortete: „was herauskommt“. Indeß hat die Malerei noch immer eine große Freiheit. Ob ſie eine Kirche oder (wie manche Niederländer) eine Küche, eine große heroiſche Handlung oder einen Jahrmarkt malt, immer erfüllt ſie ihren Beruf. So iſt es nicht mit der Philoſophie. Keiner, auch von denen, die übrigens durchaus keinen Anſpruch machen ſelbſt zu philoſophiren, wird z. B. zugeben, daß eine weſentlich unſittliche, alle Gründe der Sittlichkeit in ſich aufhebende Lehre Philoſophie ſey, geſetzt ſelbſt dieſe Lehre ſey mit ungemeinem Scharfſinn, einer Conſequenz und mit einem Schein von Wahrheit vorgetragen, den er ſich ſelbſt überwinden zu können nicht zutraut. Manche Schriftſteller, die übrigens eher unter die erbaulichen, als unter die philoſophiſchen zu

Digitized by Google

rechnen ſind, haben ſich begnügt, philoſophiſche Syſteme vorzüglich von der ſittlichen Seite anzugreifen. Indem ſie aber auf das Wiſſenſchaftliche derſelben ſich nicht einließen und dieſes ſtillſchweigend vorübergingen oder gar gelten ließen, zeigten ſie die ſeltſame Meinung, als könnte ein überlegener Verſtand auch etwa das weſentlich Unſittliche wahr machen. So kamen ſie denn zuletzt dahin, den Verſtand in ein völlig feindliches Verhältniß gegen alles zu bringen, was ſie höhere Erkenntniß nannten, beſonders gegen die religiöſe und ſittliche Ueberzeugung, ſo daß am Ende diejenige Philoſophie für die religiöſeſte und ſittlichſte hätte gelten müſſen, welche dem Verſtand den geringſt möglichen Einfluß auf ſich verſtattete. Aber ſo ſeltſam iſt der Menſch nicht organiſirt. Man kann ſich überzeugt halten, und es iſt Pflicht überzeugt zu ſeyn, daß alles Unſittliche auch an ſich und in ſeiner Wurzel ſchon unverſtändig iſt, und umgekehrt gerade das, was der höchſte Verſtand erkennt, ſeinem innerſten Weſen nach ſittlich und mit allen ſittlichen Forderungen übereinſtimmend ſeyn muß [1].

Wenigſtens darin ſtimmen alle überein, daß die Philoſophie etwas Vernünftiges herausbringen müſſe. Sie geſtehen alſo damit auch einen Zweck und ein Wollen ein. Die Frage, die ſich über das Vernünftige erheben kann, iſt nicht, ob man es wolle, ſondern dieſe: was im gegebenen Fall das Vernünftige ſey. Denn obwohl man behaupten kann, daß alles Wirkliche, ſoweit es ein wahrhaft Wirkliches iſt, am Ende auch auf irgend eine Weiſe vernünftig ſeyn müſſe, ſo iſt doch dieſes Vernünftige in gar vielen Fällen ein ſo unendlich Vermitteltes, daß es mit bloßer oder, wie man zu ſagen pflegt, reiner Vernunft nicht als ein ſolches zu erkennen iſt. In vielen Fällen iſt das Vernünftige nur, was aus der gegenwärtigen, einmal eingeſetzten Ordnung der Dinge mit Nothwendigkeit folgt. Hier reicht alſo die bloße Vernunft nicht zu, es muß auch die Kenntniß der wirklichen Verhältniſſe, die Erfahrung hinzukommen. Die Welt, wie ſie iſt, ſieht nach nichts weniger aus als nach einem Werk der reinen Vernunft. Gar vieles iſt in ihr,

[1] Man vergl. hiezu die ähnlichen Aeußerungen in Schellings Erſter Vorleſung in Berlin. D. H.

das keineswegs bloße Folge der Vernunft, ſondern nur Folge der Freiheit ſeyn zu können ſcheint. Man kann inſofern noch immer mit größerer Richtigkeit ſagen, das Abſehen der Philoſophie gehe auf das Sittliche, als es gehe auf das Vernünftige.

Daß das Wollen, welches die Philoſophie leitet, und ſelbſt wenn es nicht zum klaren Bewußtſeyn kommen ſollte, wenigſtens als ein Trieb wirkt, der die Philoſophie nach einem beſtimmten Ziele hintreibt, daß dieſes Wollen mehr ein ſittliches Wollen iſt, kann man auch noch aus einem andern Umſtand ſchließen, nämlich aus der Erſcheinung, daß in Sachen der Philoſophie oder philoſophiſcher Syſteme der Vorwurf der Unwahrheit oder des Irrthums anders empfunden wird als in irgend einem andern Wiſſen. Denn wer einem andern ſein philoſophiſches Syſtem angreift, greift im Grunde nicht bloß ſeinen Verſtand, ſondern zugleich ſeinen Willen an. Daher kommt es, daß in philoſophiſchen Streitigkeiten von jeher eine eigenthümliche Leidenſchaftlichkeit bemerklich geworden iſt. Wer überwieſen wird, in der Philoſophie das Rechte, d. h. das was eigentlich zu erreichen war, nicht erreicht zu haben, der fühlt ſich immer dadurch zugleich in ſeinem moraliſchen Werth verkürzt, wie es denn allerdings ganz richtig iſt: Wie der Menſch, ſo ſeine Philoſophie.

Schon der Name Philoſophie enthält, daß ſie weſentlich ein Wollen iſt. Philoſophie heißt Liebe, Streben nach Weisheit. Alſo nicht jede Erkenntniß, gleichviel welchen Inhalts, ſondern nur die Erkenntniß, welche Weisheit iſt, genügt dem Philoſophen. Der gemeine Sprachgebrauch ſelbſt unterſcheidet Weisheit von Klugheit. Klugheit wird ſchon demjenigen zugeſchrieben, der ſich vor Uebel zu hüten weiß. Soweit iſt Klugheit etwas bloß Negatives. Sie gehört allerdings, wie zu allen menſchlichen Geſchäften, ebenſo auch zur Philoſophie, und zu dieſer zwar ganz vorzüglich. Initium sapientiae stultitia caruisse. Es gehört große Vorſicht, Erfahrung, ja eine wahre Schlangenklugheit dazu, ſich vor dem Irrthum zu hüten, da der Verleitungen zu demſelben ſo viele und zahlreiche ſind, die den Unerfahrenen gleichſam auf allen Punkten umgeben. Aber ſoweit hat die Klugheit die bloße Bedeutung eines Mittels.

Digitized by Google

Man nennt im Allgemeinen denjenigen klug, der zu ſeinen Zwecken die kürzeſten und ſicherſten Mittel ebenſo geſchickt zu wählen als geſchickt anzuwenden verſteht, gleichviel von welcher Art dieſe Zwecke ſeyen, ob ſittliche oder unſittliche, und ob die Mittel an ſich verwerflich ſeyen oder Billigung verdienen. Klugheit verträgt ſich alſo auch mit Zwecken, die an ſich eigentlich keine Zwecke ſind, denn nie kann das Unſittliche ein wahrer Zweck ſeyn. Weisheit wird man demjenigen nicht zuſchreiben, der entweder unſittliche, oder auch an ſich löbliche Zwecke mit unſittlichen Mitteln erreichen will, ein ſolcher ſieht nie auf das wahre Ende, auf das eigentlich zuletzt oder in letzter Inſtanz ſeyn Sollende hinaus, ſondern nur auf das jetzt und zunächſt Mögliche. Weisheit alſo richtet ſich nach dem zuletzt allein Beſtehenden oder beſtehen Könnenden, was eben das wahre, nämlich nicht ein ſelbſt bloß vorübergehendes, ſondern das bleibende Ende iſt. Weisheit ſetzt alſo Erkenntniß dieſes wahren Endes voraus. Aber ohne Erkenntniß des Anfangs gibt es auch keine Erkenntniß des Endes, und was ſein Ende nicht finden kann, z. B. eine Rede, hat eigentlich nie ſeinen Anfang gefunden. Weisheit ſetzt alſo eine vom wahren Anfang bis ins wahre Ende hinausgehende Erkenntniß voraus. Der Menſch findet ſich im Beginn ſeines Daſeyns gleichſam in einen Strom geworfen, deſſen Bewegung eine von ihm unabhängige iſt, der er unmittelbar nicht widerſtehen kann, und die er zunächſt bloß leidet; dennoch iſt er nicht beſtimmt, ſich von dieſem Strom wie ein todtes Objekt bloß fortziehen oder fortreißen zu laſſen, er ſoll den Sinn dieſer Bewegung verſtehen lernen, um ihr ſelbſt in dieſem Sinn förderlich zu ſeyn, und nicht etwa mit vergeblicher Anſtrengung ſich entgegenzuſtemmen, ferner um genau unterſcheiden zu können, was unabhängig von ihm dieſem Sinn gemäß oder zuwider geſchieht, nicht um das Letzte immer direkt zu beſtreiten, ſondern um das Böſe wo möglich ſelbſt zum Guten umzulenken, und die Kraft oder Energie, die das nicht ſeyn Sollende entwickelt, ſelbſt für die wahre Bewegung zu benutzen. Geſetzt nun aber, der Menſch hätte ſich durch die möglich tiefſte Nachforſchung überzeugt, daß dieſe Bewegung ſchon in ihrem Anfang eine völlig blinde ſey, und eben darum auch entweder

Digitized by Google

gar kein Ende habe, völlig zwecklos ins Unendliche fortſchreite (die Geſchichte kein Ziel habe), oder daß das Ende ein ſolches ſey, das nur blindlings, in Folge einer blinden Nothwendigkeit erreicht wird, ſo würde er auch alsdann, wenn er nicht etwa den unnatürlichen Kampf des Stoikers gegen das unbezwingliche Schickſal kämpfen wollte, ſich wohl entſchließen, dieſer unerbittlichen und unabwendlichen Bewegung ſich zu unterwerfen und in ſeinem Thun ſoviel möglich anzuſchließen, aber dieſer Entſchluß hätte dann offenbar mehr den Charakter der Klugheit als den der Weisheit. Soll alſo der Menſch ſein Leben weislich, d. h. mit Weisheit, einrichten, ſo muß er vorausſetzen, daß auch in jener Bewegung ſelbſt Weisheit ſey. Denn nur dann kann er ſich ihr mit freiem Selbſtwollen, d. h. als ein Weiſer, hingeben und unterordnen.

Verlangt der Menſch eine Erkenntniß, die Weisheit iſt, ſo muß er vorausſetzen, daß auch im Gegenſtand dieſer Erkenntniß Weisheit ſey. Es iſt ein Axiom, das ſich ſchon aus den älteſten Zeiten der griechiſchen Philoſophie herſchreibt: „wie das Erkannte, ſo das Erkennende", und umgekehrt. Das ſchlechthin Erkenntnißloſe könnte auch durchaus nicht erkannt werden, d. h. Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn. Alles was Gegenſtand der Erkenntniß iſt, iſt dieß nur ſoweit, als es ſelbſt die Form und das Gepräge des Erkennenden ſchon an ſich trägt, wie jedem einleuchten muß, der auch nur die Kantſche Theorie der Erkenntniß etwas geiſtreicher als gewöhnlich aufzufaſſen verſteht. So auch die Weisheit. Es gibt keine Weisheit für den Menſchen, wenn im objektiven Gang der Dinge keine iſt. Die erſte Vorausſetzung der Philoſophie als Streben nach Weisheit iſt alſo, daß in dem Gegenſtand, d. h. daß in dem Seyn, in der Welt ſelbſt Weisheit ſey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit Vorausſicht, Freiheit geſetztes Seyn. Die Philoſophie ſetzt ein, nicht wie es ſich trifft, ſondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Vorausſicht, und alſo mit Freiheit entſtehendes Seyn voraus. Hieraus ergibt ſich aber das folgende Allgemeine. Es kann überhaupt nicht die Abſicht der Philoſophie ſeyn, innerhalb des einmal gewordenen Seyns ſtehen zu bleiben, ſie muß über dieſes Seyn, das wirkliche, das gewordene, das zufällige hinausgehen können, um es zu begreifen.

Digitized by Google

Hiermit habe ich Sie denn zugleich in den eigentlichen Anfang der Philoſophie geſtellt. Der Anfang der Philoſophie iſt, was vor dem Seyn iſt, verſteht ſich vor dem wirklichen, und ich bitte Sie nun, Ihre Aufmerkſamkeit ganz dieſem Begriff „deſſen was vor dem Seyn iſt“ zuzuwenden. Nun ſcheint es aber gleich, daß, was vor dem Seyn iſt, ſoweit es vor dem Seyn iſt, eigentlich ſelbſt noch nichts iſt, nämlich nichts im Vergleich mit dem, was hernach ſeyn wird, oder im Verhältniß zu dem Seyn, über das wir eben hinausgegangen ſind, das wirkliche. Obgleich aber hinausgegangen über das Seyn, betrachten wir das, was vor dem Seyn iſt, doch nur in Bezug auf eben dieſes Seyn, denn ein anderes Mittel es zu beſtimmen oder zu erkennen, gibt es für uns nicht. Und da wir es denken oder ſetzen, eigentlich nicht zunächſt um es ſelbſt und an ſich kennen zu lernen, ſondern um das Seyn aus ihm zu begreifen, ſo iſt es für uns auch vollkommen hinreichend, es vorerſt nur in Bezug auf dieſes Seyn zu beſtimmen. In Bezug auf dieſes Seyn iſt es aber ganz Zukunft, es iſt das noch nicht Seyende, aber das ſeyn wird. Der Ausgangspunkt der Philoſophie iſt ſoweit nicht das ſchon Seyende, ſondern das, was ſeyn wird, und unſere nächſte Aufgabe iſt nun eben in deſſen Weſenheit einzudringen, oder es nach dieſem Begriff des abſolut Zukünftigen — deſſen was ſeyn wird — näher zu beſtimmen. Hier ſcheint es nun aber: das, was ſeyn wird, könne ſeiner Natur nach, und wenigſtens in unſerem erſten Denken, nichts anderes ſeyn als das unmittelbar ſeyn Könnende. Es wird ſich nachher anders finden, aber eben dieſes mag als Beiſpiel dienen, wie wenig in der Philoſophie dem erſten Gedanken zu trauen, wie jeder erſt durch den Erfolg zu erproben iſt. Unter dem unmittelbar Seynkönnenden iſt nichts anderes zu denken als das, was, um zu ſeyn, ſchlechterdings nichts anderes vorausſetzt als ſich ſelbſt, das, um zu ſeyn, nichts bedarf, als zu wollen, dem zwiſchen Seyn und Nichtſeyn nichts in der Mitte ſteht, als eben dieſes Wollen.

Ich wiederhole dieſen Anfang.

Die erſte Forderung an den, der zur Philoſophie angeleitet zu

Digitized by Google

werden verlangt, iſt, daß er ſich über das vorhandene und ſchon beſtehende Seyn hinweg an die Quelle alles Seyns verſetze. Hierauf kann er nun, wie der Schüler im Fauſt, antworten:

An dieſer Quelle will ich gerne hangen,
Doch ſagt mir nur, wie kann ich hingelangen?

Nämlich wie ſoll ich es anſtellen, dieſe Quelle des Seyns ſelbſt zu denken, meiner Vorſtellung von ihr einen wirklichen Inhalt zu geben? Denn ich ſehe wohl: alle diejenigen Begriffe, durch welche wir das ſchon vorhandene Seyn beſtimmen, müſſen auf die Quelle des Seyns unanwendbar ſeyn. Ein Mittel zu ihrer Beſtimmbarkeit iſt jedoch gegeben. Denn obgleich vor und außer allem Seyn gedacht, iſt ſie doch nicht ohne Bezug auf das Seyn. Die Quelle des Seyns iſt zu beſtimmen als das allerdings noch nicht Seyende, aber, das ſeyn wird. Das nächſte Verhältniß aber dieſes noch nicht Seyenden, das jedoch der Vorausſetzung nach ſeyn wird, zu dem Seyn, iſt: das Seynkönnende zu ſeyn, wobei ich bitte, dieſen Begriff nicht ſo zu denken, wie er von zufälligen Dingen gebraucht wird; es iſt nicht ein abhängiges oder bedingtes, ſondern das unbedingte Seynkönnende hier gemeint. „Das, was ſeyn wird, iſt das unmittelbar ohne alle Vermittlung ſeyn Könnende" heißt: es bedarf, um in das Seyn zu gelangen, nichts als des bloßen Wollens. Zu dieſem Begriff des Wollens ſind wir ſchon darum berechtigt, weil jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille iſt, ſowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können. Man unterſcheidet in der Philoſophie potentia und actus. Die Pflanze in statu potentiae — im Stande der bloßen Möglichkeit — iſt der Keim; die ſich entwickelnde, oder auch die ſchon entwickelte Pflanze iſt die Pflanze in actu. Nun aber iſt das Seynkönnende, von dem hier die Rede iſt, nicht eine ſolche bedingte, es iſt die unbedingte potentia existendi, es iſt das, was unbedingt und ohne weitere Vermittlung a potentia ad actum übergehen kann. Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang a potentia ad actum als im Wollen. Der Wille an ſich iſt die Potenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der Actus κατ' ἐξοχήν. Der

Uebergang a potentia ad actum iſt überall nur Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seynkönnende alſo iſt dasjenige, was, um zu ſeyn, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Seyn beſteht ihm eben im Wollen; es iſt in ſeinem Seyn nichts anderes als Wollen. — Kein wirkliches Seyn iſt ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes, Wollen denkbar. Daß irgend etwas iſt, alſo das Seyn irgend eines Dings erkenne ich nur daran, daß es ſich behauptet, daß es anderes von ſich ausſchließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerſtand entgegenſetzt. Das abſolut Widerſtandloſe nennen wir Nichts. Was Etwas iſt, muß widerſtehen. Das Wort Gegenſtand ſelbſt, mit dem wir das Reelle in unſerer Erkenntniß bezeichnen, ſagt eigentlich nichts als Widerſtand oder iſt ebenſoviel als Widerſtand. Widerſtand aber liegt eigentlich bloß im Wollen, nur der Wille iſt das eigentlich Widerſtehende, und zwar das unbedingt Widerſtandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbſt Gott, darf man ſagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn ſelbſt beſiegen.

Die Unterſchiede, die wir zwiſchen den Dingen wahrnehmen, beſtehen nicht darin, wie es auf den erſten Blick ſcheinen könnte, daß einige abſolut willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend ſind. Der Unterſchied beſteht nur in der Art des Wollens. Z. B. der ſogenannte todte Körper will eigentlich nur ſich, er iſt von ſich ſelbſt gleichſam erſchöpft und eben darum impotent nach außen, wenn er nicht excitirt wird, er iſt von ſich geſättigt (ſo muß er alſo ein Leeres ſeyn), von ſich ſelbſt erfüllt, daher er auch nichts weiter iſt als eben der erfüllte Raum, d. h. die erfüllte Leere, das erfüllte Wollen, denn alles Wollen iſt eigentlich eine Leere, ein Mangel, gleichſam ein Hunger; der todte Körper beſteht durch ein bloß ſelbſtiſches, an ſich ſelbſt ſich erſchöpfendes und ſchon darum blindes Wollen. Der todte Körper hat genug an ſich, und will nur ſich. Das Thier, ſchon die lebendige Pflanze, der man ja einen Lichthunger zuſchreibt, will etwas außer ſich, der Menſch will etwas über ſich. Das Thier iſt durch ſein Wollen außer ſich gezogen, der Menſch im wahrhaft menſchlichen Wollen über ſich gehoben.

Digitized by Google

Der Unterſchied zwiſchen dem bloß natürlichen Widerſtand, den ein Körper dem auf ihn Eindringenden leiſtet, und den ein menſchlicher Wille dem Zwang oder ſelbſt den reizendſten Lockungen entgegenſetzt, der Unterſchied dieſes Widerſtandes iſt nicht ein Unterſchied der Kraft ſelbſt; wie ließe ſich dieß denken? Die Kraft iſt in beiden daſſelbe, in beiden Wille, nur daß im bloß natürlichen Widerſtand blinder Wille, im moraliſchen Widerſtand freier, beſonnener Wille iſt, der ja übrigens da, wo die Kraft eines ſtarken, ausgeſprochenen Charakters hinzukommt, ſelbſt die Natur eines gleichſam blinden annimmt, und mit derſelben Sicherheit und Entſchiedenheit wie ein blinder wirkt. — Alſo Wille iſt überall und in der ganzen Natur von der tiefſten bis zur höchſten Stufe. Wollen iſt die Grundlage aller Natur. Jenes urſprünglich Seynkönnende aber, dem der Uebergang vom nicht Seyn zum Seyn nur ein Uebergang vom nicht Wollen zum Wollen iſt, kann in ſeinem Seyn auch nichts anderes ſeyn als eben ein aktiv gewordener, gleichſam entzündeter Wille. Nichtwollen iſt ein ruhendes, Wollen ein entzündetes Feuer, wie wir ſelbſt im gemeinen Leben von einem Feuer des Wollens, der Begierde reden. Das urſprüngliche Seyn beſteht daher bloß in einem entzündeten Wollen; überall, wo ein zuvor ruhendes, inſofern bloß potentielles und unfühlbares Seyn ſich fühlbar macht, jede erſte Seyns-Entſtehung, namentlich in der organiſchen Natur, iſt Entzündung oder von Entzündung begleitet.

Alle dieſe Erläuterungen waren bloß nöthig, um den Sinn und das ganze Gewicht jener erſten Beſtimmung einzuſehen, der Beſtimmung: das, was vor dem Seyn, iſt oder das, was ſeyn wird (dieſes eigentlich noch völlig Unbeſtimmte, das wir eben erſt zu beſtimmen ſuchen), iſt das unmittelbar Seynkönnende. Nachdem nun aber erklärt iſt, was unter dem unmittelbar Seynkönnenden zu verſtehen iſt, läßt ſich leicht einſehen (hiermit gehe ich zu einer neuen Beſtimmung über), daß, auf dieſe Weiſe beſtimmt, das, was vor dem Seyn iſt, nicht eigentlich ein zu ſeyn oder nicht zu ſeyn Freies, und alſo (da es bei ihm bloß um Seyn und Nichtſeyn ſich handelt) überhaupt kein Freies ſeyn könnte. Ich ſage: wenn das, was ſeyn wird, nichts anderes als

Digitized by Google

das unmittelbar Seynkönnende ist, so kann es nicht das frei in das Seyn sich Bewegende seyn. Denn einer solchen unmittelbaren potentia existendi ist es vielmehr natürlich sich in das Seyn zu erheben; sie hätte eigentlich gar keine Wahl, ins Seyn überzugehen oder nicht überzugehen; sie wäre durch nichts vom Seyn abgehalten oder abzuhalten, ja wir müßten uns wundern, sie nicht schon immer übergegangen zu finden; wir könnten sie eigentlich als potentia existendi, wir könnten sie eben darum als das, was seyn wird, nicht festhalten, sie wäre schon immer Seyendes, und zwar, wie leicht einzusehen, blind Seyendes. Denn es ist einleuchtend, daß jener Wille, wenn er sich einmal erhoben, einmal entzündet hat, nicht mehr sich selbst gleich ist. Er ist nicht mehr, was seyn und nicht seyn kann, sondern was seyn und nicht seyn konnte. Ein größerer Umsturz läßt sich nicht denken. Alles, von dem wir sagen, daß es seyn und nicht seyn konnte, ist nur ein zufällig Seyendes, aber eben dem zufällig Seyenden wird sein Seyn zur Nothwendigkeit, d. h. es ist das nicht mehr nicht seyn Könnende, in diesem Sinn also das nothwendig Seyende. Wie der Mensch ein anderer ist vor der That, gegen die er sich noch frei verhält, und nach vollbrachter That, wo diese für ihn selbst zur Nothwendigkeit wird, sich gegen ihn umwendet und nun ihn sich unterwirft, so ist das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr reines Wesen (Wesen ist eben das, was sich noch kein Seyn zugezogen, was noch unbefangen ist mit dem Seyn — frei gegen das Seyn) — so also ist das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr das vom Seyn freie, Seyn-lose Wesen, sondern es ist das mit dem Seyn gleichsam Geschlagene und Behaftete, das außer sich, nämlich das außer seinem Können Gesetzte, das sich selbst gleichsam verloren hat und nicht mehr in sich selbst zurück kann, das außer sich Seyende in demselben Sinn, in welchem man von einem Menschen sagt, er sey außer sich, nämlich seiner selbst nicht mächtig, er habe sein Können verscherzt. Mit nichts (im Vorbeigehen zu sagen) soll der Mensch sparsamer seyn als mit seinem Können, denn darin besteht seine wahre Kraft und Stärke, und was er als Können in sich bewahrt, das eben ist sein unsterblicher, sein nicht zu verlierender

Digitized by Google

Schatz, aus dem er schöpfen, aber den er nicht erschöpfen soll. Das unmittelbar Seynkönnende außer sich, d. h. außer seinem Können, gesetzt, ist also das seiner selbst Ohnmächtige, Besinnungslose, τὸ ἐξεστάμενον, das durch eine falsche Ekstasis außer sich Gesetzte und in diesem schlechten Sinn Existirende.

Das unmittelbar Seynkönnende, inwiefern es dieß ist, ist noch Quelle des Seyns, hat es sich aber einmal in das Seyn erhoben, so ist es zwar Seyendes, aber das aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und auch nicht wieder dahin zurück kann; es heißt hier: facilis descensus Averni; sed revocare gradum — das eben wäre ihm unmöglich. Es ist jetzt das nicht mehr nicht seyn Könnende. Aber die eigentliche Freiheit besteht nicht im seyn-, nicht im sich äußern- — sondern im nicht seyn-, im sich nicht äußern-Können, wie man den Besonnenen mehr erkennt an dem, was er nicht thut, als an dem, was er thut. Als das, was es ist, als reines Seynkönnendes, könnte es sich im wirklichen Seyn niemals habhaft werden. Es ist also immer nur das auf Kosten seiner selbst, d. h. mit Verlust seiner selbst, Seyende. Es ist auf eine Spitze gestellt, wo es sich gleichsam keinen Augenblick erhalten kann. Wir könnten also selbst dieß, wovon wir ausgegangen sind, daß der Anfang das Seynkönnende ist, daß also das Seynkönnende Ist, selbst dieses könnten wir nicht mit Entschiedenheit aussprechen. Das, was seyn wird, ist das Seynkönnende und ist es auch nicht. Es ist's nämlich, wenn es sich nicht bewegt, nicht erhebt in das Seyn, es ist's nicht, nämlich es ist's nicht so, daß es nicht auch das Gegentheil, das blindlings Seyende seyn könnte. Wenn es aber Einmal kann, warum ist es nicht von jeher übergegangen, da es ihm natürlich ist sich in das Seyn zu bewegen, wenn es nicht durch einen entgegengesetzten Willen davon abgehalten ist? Da es also bloß, oder für sich, oder absolut gesetzt, gar nicht festzuhalten ist, so würden wir es gar nicht mehr als Seynkönnendes antreffen, wir würden es gleich nur finden im Seyn, als ein Seyn, das seinen eignen Anfang verschlungen, sich selbst als Wille, als Ursache vernichtet hätte — als Seyn, dem wir eben darum selbst keinen Anfang wüßten.

Wenn wir alſo das, was ſeyn wird, als ſolches denken, wenn wir es überhaupt als Seynkönnendes feſthalten, ſetzen wollen (was zunächſt unſere Abſicht iſt), ſo können wir es nicht bloß als das Seynkönnende denken, wir müſſen ausſprechen, daß es mehr iſt als nur dieſes. Indem wir ſagten: das, was ſeyn wird, oder das Weſen (denn das Weſen iſt noch außer und über dem Seyn) indem wir ſagten: das Weſen iſt unmittelbar das Seynkönnende, haben wir uns nicht anheiſchig gemacht, daß es nicht mehr als dieſes ſeyn ſoll. Nun entſteht aber die Frage, was es denn außerdem ſeyn könnte; und davon jetzt!

Wir haben es alſo primo loco geſetzt als das nur Seynkönnende — in beiderlei Sinn, als nicht Seyendes und ferner als das nur übergehen Könnende — als ſolches hat es ein unmittelbares Verhältniß zum Seyn. Ein ſolches unmittelbares Verhältniß kann nun aber nicht zum zweitenmal geſetzt werden. Sein nächſtes Verhältniß zum Seyn wird ſchon nur ein mittelbares ſeyn können. Wenn es primo loco, d. h. in ſeinem unmittelbaren, unvermittelten Verhältniß zum Seyn, das Seynkönnende iſt, ſo wird es secundo loco nur als das nicht Seynkönnende zu beſtimmen ſeyn. Damit wird aber nichts geſagt ſeyn, wenn wir es nicht ſogar als das Gegentheil des Seynkönnenden beſtimmen. Das Gegentheil des Seynkönnenden, welches inſofern das nicht ſeyende iſt — das Gegentheil des Seynkönnenden iſt aber das rein Seyende.

Um ſich dieſes ganz deutlich zu machen, überlegen Sie Folgendes.

Wir hatten das, was vor dem Seyn iſt, beſtimmt als das Seynkönnende. Nun zeigte ſich aber das Seynkönnende als das für ſich nicht Feſtzuhaltende, als die eigentliche natura anceps. Eben darum gingen wir zu einer zweiten Beſtimmung über. Der Sinn oder die Abſicht unſeres Uebergangs war alſo, das Seynkönnende als Seynkönnendes feſtzuhalten, es vor dem Uebertritt in das Seyn zu bewahren. Wir wollen es als Seynkönnendes, heißt: wir wollen, daß es als potentia pura, als reines Können, als Können ohne Seyn ſtehen bleibe. Dieß kann es aber nur, wenn es zum Erſatz gleichſam des

Digitized by Google

Seyns, das es annehmen, ſich zuziehen könnte, und das alſo ein bloß zugezogenes ſeyn würde, wenn zum Erſatz dieſes zufälligen Seyns Es ſelbſt auch an und vor ſich ſchon, d. h. ohne ſein Zuthun, das rein Seyende iſt. Als das bloß Seynkönnende würde es vor allem Denken, oder, wie die deutſche Sprache vortrefflich ſich ausdrückt, unvordenklicher Weiſe in das Seyn übergehen; es kann alſo nicht bloß Seynkönnendes ſeyn, oder es bleibt nur inſofern als Seynkönnendes ſtehen, als es in dieſem Stehenbleiben ebenſowohl das rein, d. h. das unendliche, von keinem Können begrenzte Seyende iſt. — Dieß iſt alſo ein neuer Punkt unſerer Entwicklung, wobei ich nur noch eine Bemerkung über den Gang der Philoſophie einſtreuen will, daß nämlich jedes Moment dieſer Bewegung erſt vollkommen verſtanden wird im Weggehen von demſelben, ungefähr wie der Menſch einen früheren Moment ſeines Lebens beſſer begreift, wenn er ihn verlaſſen hat und in einen folgenden übergegangen iſt, als in jenem Moment, weßwegen man eben in der Philoſophie, wo die rechte Idee nur ſucceſſiv erzeugt werden kann, das Ganze erwarten muß, um das Einzelne vollkommen zu verſtehen.

Die erſte Schwierigkeit nun, die Sie bei dieſem Uebergang finden müſſen, wird unſtreitig folgende ſeyn. Sie werden mich fragen: Wie kann eben das, von dem wir annehmen, es ſey vor und über dem Seyn — oder wie kann eben das, von dem wir bisher gar nicht anders geſprochen haben, als von einem vor und über dem Seyn zu Denkenden, wie kann eben dieſes dennoch zugleich als das rein Seyende beſtimmt werden? Hierauf will ich nun alſo Folgendes bemerken: nämlich 1) daß wir überhaupt nicht gemeint ſeyn konnten, das, was vor und über dem Seyn gedacht wird, darum als das überall nicht und auf keine Weiſe Seyende zu denken. Es iſt nur gegen das ſpäter hervortretende Seyn als nichts, in ſich aber nicht nichts, es Iſt nur nicht in dem Sinn, wie das, was nachher ſeyn wird. Schon das Seynkönnende iſt ja eben darum, weil es dieß iſt, nicht nichts, es iſt das nicht actu Seyende, es iſt nur das nicht außer ſich, aber darum nicht das auch in ſich nicht Seyende, es iſt vielmehr gerade das nur in ſich, das bloß urſtändlich, nicht gegenſtändlich Seyende. Es Iſt, wie ein Wille iſt, der

Digitized by Google

ſich noch nicht geäußert hat, der alſo nach außen auch = o iſt, von dem daher niemand weiß, der niemand gegenſtändlich iſt, alſo es Iſt, wie der urſtändliche Wille, der Wille vor ſeiner Aeußerung auch iſt. Wir könnten für dieſe Art des Seyns, zu großer Erleichterung des Verſtändniſſes, wohl ein eignes Wort, anſtatt des jetzt zu allen Arten des Seyns promiscue angewendeten Worts Seyn, brauchen, wenn nicht leider in der deutſchen Sprache das alte Verbum Weſen außer Gebrauch gekommen wäre (es findet ſich nur noch in der vergangenen Zeit — in der Form geweſen), wir könnten jenes ungegenſtändliche Seyn, das darum nicht ein völliges nicht Seyn, ſondern eben nur das noch bloß urſtändliche iſt, das rein Weſende nennen. Und ſo wäre dann dagegen das Seyn deſſen, was wir das rein Seyende nennen, das rein ſeyende Seyn. Wie nun aber (und dieß iſt der zweite Punkt meiner Erläuterung), gleichwie, oder gerade ebenſo, wie das bloß Seynkönnende, ſoweit es dieß iſt, gegen das wirkliche Seyn als nichts iſt — gerade ebenſo iſt auch das rein Seyende, in dem Sinn, wie wir es nehmen, gegen das actu Seyende als nichts, denn das actu Seyende iſt kein rein Seyendes, eben weil es a potentia ad actum übergegangen iſt. Es hat alſo an der Potenz eine Negation in ſich — es iſt nicht rein poſitiv, denn die Potenz, die ihm vorausging, iſt die Negation des Seyns, das es jetzt hat, dieſe Negation kann es aber nicht loswerden, es bleibt immer das aus negativ poſitiv gewordene, d. h. es hat das Negative zu ſeiner immerwährenden Vorausſetzung. Dagegen das rein Seyende (in unſerem Sinn) iſt das poſitiv ſeyende, in dem gar nichts von einer Negation iſt. Wenn nun das actu Seyende nicht das rein Seyende iſt, ſo folgt, daß umgekehrt das rein Seyende nicht das actu Seyende iſt — und daß es ſich gegen das actu Seyende vielmehr ebenfalls als nichts, gerade ſo wie das bloß Seynkönnende verhält.

Da es weſentlich iſt, daß dieſer Begriff des rein Seyenden gleichſam ganz durchſichtig ſey, ſo will ich ihn noch von einer andern Seite darſtellen.

Wir haben früher das bloß Seynkönnende verglichen mit einem

Digitized by Google

noch ruhenden, d. h. nicht wollenden Willen. Der Wille, der nicht will, iſt allerdings als nichts; inſofern entſteht jedes Wollen, jede Begierde wie aus dem Nichts. Wenn eine Begierde in uns entſteht, ſo iſt auf einmal ein Seyn da, wo vorher keines war. Deßwegen fühlen wir uns von einer Begierde bedrängt, denn ſie nimmt einen Raum ein, der vorher frei war, in dem wir uns frei fühlten, und wir athmen gleichſam auf, wenn wir dieſe Begierde wieder loswerden. In dem Seynkönnenden liegt der Keim einer Begierde, eines Wollens. Das Seynkönnende iſt der wollen könnende Wille: als der bloß wollen könnende iſt er alſo als nichts. Wenn nun der nur noch nicht wollende, aber wollen könnende Wille als nichts iſt, ſo muß der nicht wollen könnende Wille noch mehr dem nichts gleich ſeyn. Nun gerade dieß iſt das Verhältniß zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Das ſeyn Könnende iſt = dem wollen könnenden Willen, das rein Seyende iſt = dem völlig willen- und begierdeloſen, dem ganz gelaſſenen Willen, denn es hat das Seyn nicht zu wollen, weil es das von ſelbſt, d. h. das an und vor ſich, gleichſam ohne ſich ſelbſt Seyende iſt. Das rein Seyende ſteht alſo ſogar noch entfernter von dem wirklichen Seyn als das Seynkönnende, welches gleichſam in der unmittelbaren Opportunität zu dem aktuellen Seyn iſt (um einen Ausdruck der Aerzte zu entlehnen); darum haben wir auch zuerſt von dem Seynkönnenden und hernach erſt von dem rein Seyenden geſprochen, denn dieſe ganze Folge beſtimmt ſich nach der Nähe oder Entfernung von dem wirklichen Seyn. Das Seynkönnende aber iſt das Nächſte, das rein Seyende iſt das Entferntere vom Seyn. Denn da in dieſem keine Potenz iſt, ſo iſt leicht einzuſehen, daß es erſt in statum potentiae geſetzt werden müßte, um a potentia ad actum überzugehen. Es ſetzt alſo, um actu ſeyn zu können, etwas voraus, von dem es in statum potentiae geſetzt, d. h. von dem es in ſeinem Seyn negirt wird. Es iſt alſo auch nicht das unmittelbar ſeyn Könnende, nämlich actu ſeyn Könnende, das Seynkönnende ſelbſt aber ſetzt nichts voraus, um actu zu ſeyn, eben weil es ſelbſt Potenz iſt. Wir hätten ebenſo gut umgekehrt den Begriff des rein Seyenden deduciren können aus dem Begriff

des bloß mittelbar seyn Könnenden. Das, was seyn wird, muß natürlich Einmal oder zuerst das unmittelbar seyn Könnende seyn. Wenn es aber nicht bloß das Seynkönnende ist, so kann es dann in der nächstfolgenden Bestimmung nicht wieder das unmittelbar, sondern nur das bloß mittelbar Seynkönnende seyn. Was ist denn aber das nur mittelbar Seynkönnende? Antwort: das, in dem kein Können, keine Potenz, das also purus actus ist. Dieses, um a potentia ad actum überzugehen, also um wirklich zu seyn, muß erst in potentiam gesetzt werden, da es von sich selbst nicht Potenz ist.

Bei Gelegenheit dieser Bestimmung kann nun aber eine Incidentfrage entstehen, die zwar nicht jetzt gleich im vollständigen Zusammenhang sich beantworten läßt, die ich aber doch nicht zurückweisen wollte, weil sie doch den einen oder andern hätte bedenklich machen können.

Man könnte also fragen: wie ist es möglich, das, was seyn wird, auf einer zweiten Stufe, als das rein, unendlich, gleichsam willenlos Wollende zu denken? Die Schwierigkeit ist nämlich diese. Jedes Wollen, in welchem das Wollende sich selbst will, ist eo ipso schon nicht ohne einen Uebergang a potentia ad actum zu denken, denn was sich selbst will, geht von sich selbst als bloße Potenz oder Möglichkeit zu sich selbst als Actus. Das rein Wollende also, in dem kein solcher Uebergang ist, kann eben darum nur dasjenige seyn, das schlechterdings nicht sich will, also, da es doch ein Wollendes ist, ein anderes als sich will. Das rein Wollende darf nicht sich wollen, es muß ein absolut unselbstisches Wollen seyn, sein Weg geht also von ihm selbst hinweg auf ein anderes. Woher nun aber dieses andere? Es ist leicht hierauf zu antworten.

Ueberlegen Sie Folgendes. Das, was seyn wird, inwiefern es bloß das Seynkönnende, also das Nächste am Seyn ist, dem also nichts weder im Seyn noch in der Möglichkeit zum Seyn zuvorkommt, hat insofern nichts vor sich — es fehlt ihm an der Supposition jedes Wollens, nämlich daß man etwas habe, das man wollen könne, es ist ganz bloß in diesem Betracht, und es erscheint insofern als die Armuth, die Bedürftigkeit selbst, es kann also nur sich als sich, als dieses wollen, wenn es will, und darum ist ihm eigentlich bestimmt,

nicht zu wollen, reines Können, Nichtwollen, bloßer Wille zu bleiben. Ganz anders aber verhält es ſich mit eben demſelben, nämlich mit dem, was ſeyn wird, inwiefern es nicht das bloß Seynkönnende, ſondern das rein Seyende iſt. Denn als dieſes, als das rein Seyende, hat es allerdings Sich als das bloß Seynkönnende vor ſich, es hat alſo etwas, das es wollen kann, ohne ſich als ſich zu wollen. Man könnte nämlich freilich ſagen: wenn es Sich als das Seynkönnende will, ſo will es ja doch auch ſich ſelbſt. Ganz richtig. Aber es will nicht Sich als Sich, es will nicht Sich als das rein Seyende (mit einem ſolchen auf ſich ſelbſt zurückgehenden Willen würde es ſich ſelbſt als rein ſeyendes verderben), — es will nicht Sich als das rein Seyende, ſondern Sich als das Seynkönnende, und demnach als ein anderes. Ja es iſt ihm nur eben dadurch, daß es Sich als das Seynkönnende vor ſich hat, gegeben, das rein Seyende oder, was daſſelbe iſt, das rein Wollende zu ſeyn, das im Wollen nicht Sich als Sich zu wollen braucht. Der Wille, der nichts vor ſich hat, wenn er nicht reiner Wille bleibt, kann nur ſelbſtiſch ſeyn. Das Unſelbſtiſche iſt nicht primo loco zu denken. So viel alſo, um die etwa aufzuwerfende Frage vorläufig zu beantworten. Denn wie nun, oder auf welche Weiſe das, was ſeyn wird, als das rein Seyende ſich als das Seynkönnende will, dieß werde ich erſt in einer demnächſt folgenden Erörterung vollkommen deutlich machen können. Vor jetzt war es hauptſächlich bloß darum zu thun, zu zeigen, daß das rein Seyende, oder im völlig parallelen Ausdruck, das rein und unendlich Wollende noch immer gegen das actu Seyende, actu Wollende ſich als Ueberſeyendes verhalte, daß es alſo kein Widerſpruch ſey, wenn wir ſagen: das, was ſeyn wird — eben dasjenige alſo, welches das Seynkönnende iſt, daſſelbe iſt in einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seyende.

Jetzt aber gehen wir zu andern Fragen über. Bis jetzt haben wir bloß dieſe Begriffe des Seynkönnenden und des rein Seyenden und ihr Verhältniß zueinander erörtert. Ich weiß wohl, daß dieſe Erörterung beſonders für den, der zuerſt zur Philoſophie kommt, oder auch vielleicht die Denk- und Redeweiſe einer ganz anderen Philoſophie

Digitized by Google

gewohnt iſt, nicht leicht zu verſtehen iſt, und daß eine ſolche nicht eigentlich fortſchreitende, ſondern bei Begriffsbeſtimmungen ſich verweilende Erörterung überhaupt nichts Anziehendes hat. Denn ihr Anziehendes erhält jede eigentlich erſt durch die Folge, indem man ſieht, wozu dieſe Begriffe gebraucht werden, wohin ſie führen, und eine Entwicklung insbeſondere, die ihren Gegenſtand als einen zukünftigen behandelt, die gleich nur von dem ausgeht, was ſeyn wird (was alſo ſoweit noch bloß im Begriff vorhanden iſt, denn das Wort Begriff wird zwar ſehr mannichfaltig, d. h. ſehr confus, gebraucht — aber hat etwas Eigenthümliches, unter anderem z. B. dem Wiſſen oder der Erkenntniß Entgegengeſetztes, kurz der Begriff als Begriff iſt nur der Begriff des noch nicht Seyenden, des Zukünftigen. — „Das, was ſeyn wird," iſt alſo der Begriff par excellence, und die bisher entwickelten Beſtimmungen ſind nur Beſtimmungen dieſes Begriffs *κατ' ἐξοχήν*, d. h. ſie ſind ſelbſt die Begriffe par excellence, und außer denen es keine anderen gibt — doch davon wird ſpäter ausführlich die Rede ſeyn —), aber eine Entwicklung, die in dieſem Sinn vom Begriff ausgeht, alſo dem bloß Zukünftigen, jetzt noch nicht Seyenden zuſteuert, wird beſonders ſchwer gefunden, weil der Lernende ſich vorkommt, als würde er gleichſam im Dunkel geführt, in dem er nicht ſieht, wo die Sache hinaus will — und das iſt doch, ſagt man, ein billiges und gerechtes Verlangen, daß man, um ſich Mühe zu geben, erſt wiſſe, wohin der Weg führe. Allein, meine Herrn, theils ſoll man eben an den Begriffen und deren Beſtimmungen ſelbſt ſich erfreuen lernen, dadurch erſt zeigt einer, daß er Geſchmack an der Philoſophie hat, daß ihn die Erörterung der Begriffe an ſich intereſſirt, auch wenn er noch nicht weiß, wozu ſie dienen oder wohin ſie führen, theils muß man die Ungeduld, die gern gleich das Ziel ſehen möchte, zu mäßigen wiſſen; ſchon Ariſtoteles ſagt: der Lernende muß glauben, d. h. nicht er muß immerfort und gleichſam ewig nur glauben, aber er muß glauben, ſolange er noch der Lernende iſt, d. h. bis er vollſtändig unterrichtet iſt, bis das Ziel mit ihm erreicht iſt. Glauben Sie nur auch — vertrauen Sie auf den Erfolg, ich werde die Idee, um die es zu thun iſt (der erreichte Gegenſtand des Begriffs iſt die

Digitized by Google

Idee), ich werde nicht ablaſſen, ehe ich Ihnen dieſe Idee vollkommen deutlich gemacht habe. Dazu müſſen Sie mir aber Zeit gönnen, — mir zugeben, daß ich nicht ſprungweiſe, ſondern nur Schritt vor Schritt gehe.

Jetzt aber ſind wir an einen Punkt gekommen, wo unſere Erörterung allmählich aus dem dichten Wald in eine freiere, offene Gegend hervortritt. Zwei Fragen ſtehen nun zunächſt vor uns. Ich wiederhole zuerſt den Satz, bei dem wir noch immer ſtehen. Eben das oder daſſelbe, was ſeiner erſten Beſtimmtheit nach das Seynkönnende iſt, iſt in einem zweiten Begriff oder in einer zweiten Beſtimmung jenes abſoluten Begriffs das rein Seyende. Bis jetzt habe ich nur die zwei Extreme dieſes Satzes, wie man ſich in der Logik ausdrückt, d. h. die beiden in ihm verbundenen Begriffe — den Begriff des Seynkönnenden und den des rein Seyenden erklärt. Jetzt wird es darauf ankommen, die Verknüpfung, die copula ſelbſt, die Art der hier behaupteten Identität zu erklären. Wenn ich ſage, daſſelbe, was das Seynkönnende, daſſelbe iſt auch, wiewohl diverso respectu, in einem andern Anblick, iſt eben dieſes auch das rein Seyende: — was bedeutet hier dieſes iſt? Indem ich ſage, daſſelbe, was das Seynkönnende, (daſſelbe, wiewohl nicht als daſſelbe) iſt auch das rein Seyende, ſo drücke ich hiermit eine Identität aus zwiſchen dem unmittelbar Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Wie iſt dieſe Identität zu verſtehen? Denn bekanntlich gibt es ſehr verſchiedene Arten, ſich eine Identität zwiſchen zwei übrigens voneinander Unterſchiedenen zu denken. Mit der Beantwortung dieſer Frage wird es ſchon um vieles lichter werden. Dann werden wir zur zweiten Frage ſchreiten können, zu der Frage: was denn nun eigentlich mit dieſem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen ſey; und von da werden nur noch wenige Schritte ſeyn — zu der Idee ſelbſt.

Um nun alſo gleich zu der erſten Frage überzugehen, wie iſt in dem Satz: das Seynkönnende iſt auch das rein Seyende, dieſes iſt, wie iſt die hier behauptete Identität zu verſtehen? Denn allerdings könnte die Verknüpfung auf verſchiedene Weiſe gedacht werden. Z. B. ſo, daß das, was ſeyn wird — dieſes Subjekt eines noch zukünftigen Seyns,

wie wir es auch nennen können, daß dieſes Subjekt zweimal geſetzt wäre, einmal als Seynkönnendes, das anderemal als rein Seyendes, ſo daß dieſe zwei Geſtalten ſeines Weſens zwar ſich gegenſeitig ergänzten (das Seynkönnende z. B. nicht feſtzuhalten wäre ohne das rein Seyende), aber daß ſie — außereinander wären. Aber ſo iſt es durchaus nicht gemeint. Die Identität muß vielmehr im ſtrengſten Sinn genommen werden, als ſubſtantielle Identität. Die Meinung iſt nicht, daß das Seynkönnende und das rein Seyende, jedes als ein für ſich Seyendes, d. h. jedes als Subſtanz, gedacht werde (denn Subſtanz iſt, was für ſich ſelbſt außer einem andern beſteht). Sie ſind nicht ſelbſt Subſtanz, ſondern nur Beſtimmungen des Einen Ueberwirklichen. Die Meinung iſt alſo nicht, daß das Seynkönnende außer dem rein Seyenden ſey, ſondern die Meinung iſt, daß eben daſſelbe, d. h. eben dieſelbe Subſtanz, in ihrer Einheit, und ohne darum zwei zu werden, das Seynkönnende und das rein Seyende ſey. Wir ſetzen nicht 1 + 1, ſondern wir ſetzen immer nur Eins, aber dieſes Eine, das darum, weil es das Seynkönnende und ebenſowohl auch das Seyende iſt, nicht aufhört Eines zu ſeyn, dieſes Eine iſt eben in ſeiner Einheit das Seynkönnende und das rein Seyende, alſo gewiſſermaßen das Gegentheil ſeiner ſelbſt. Nun werden Sie aber fragen, wie es möglich ſey, daß die zwei nicht außereinander ſeyen, d. h. daß ſie ſich nicht ausſchließen. Es liegt mir alſo ob zu zeigen, daß ſie des Gegenſatzes ohnerachtet ſich doch in der That nicht ausſchließen.

Ich habe ſchon bemerkt, daß dieſe Beſtimmungen deſſen, was ſeyn wird, und das inſofern vor und über dem Seyn iſt, daß dieſe Beſtimmungen ſich gleichwohl nur auf das künftige Seyn beziehen. Können wir nun zeigen, daß ſie ſich zu dem künftigen, d. h. zu dem wirklichen Seyn, ganz gleich verhalten, ſo haben wir eben damit gezeigt, daß ſie auch einander gleich ſind und ſich nicht ausſchließen. Nun haben wir aber das Erſte im Grunde ſchon gezeigt. Wir haben gezeigt, daß nicht bloß das nur Seynkönnende, ſondern ganz ebenſo auch das rein Seyende gegen das künftige Seyende ſich als nichts verhalten. Nun ſchließt aber wohl ein Etwas

Digitized by Google

das andere Etwas von ſich aus, aber was ſelbſt nichts iſt, kann auch von nichts anderem ausgeſchloſſen werden. Schon hieraus alſo erhellt die gegenſeitige Nichtausſchließlichkeit jener beiden Begriffe, und daß das bloß ſeyn Könnende und das rein Seyende nur Beſtimmungen Eines und deſſelben, nicht aber zwei für ſich ſelbſt Seyende ſind.

Um jedoch dieſen abſtrakten Beweis anſchaulicher zu machen, wollen wir ihn noch von einigen Seiten weiter ausführen.

Ich habe ſchon gezeigt, daß wir das Seynkönnende, ſofern es bloß dieſes iſt, alſo nicht ins wirkliche Seyn übergeht, als den nicht wollenden Willen beſtimmen können — das rein Seyende dagegen als das rein und bloß, als das gleichſam willenlos Wollende, als Wollen, dem kein Wille vorhergeht. Nun habe ich aber zugleich gezeigt, daß das rein und gleichſam unendlich Wollende ebenſowenig eigentlich will, nämlich ebenſowenig von Nichtwollen zu Wollen übergeht, als das nicht Wollende. Das unendlich Wollende iſt daher wie das nicht Wollende. Das Gemeinſchaftliche beider iſt, nicht a potentia ad actum, von Nichtwollen zu Wollen überzugehen. Der nicht wollende Wille iſt bloße Potenz, und geht inſofern nicht zum Actus über, der bloß und unendlich wollende iſt bloßer Actus, und geht inſofern auch nicht von Potenz zu Actus über, und wenn wir die Wirklichkeit überall nur da, wo ein ſolcher Uebergang ſtattfindet, empfinden und erkennen, ſo iſt das Seynkönnende und das rein Seyende eine völlig gleiche Ueberwirklichkeit, und wegen dieſer völlig gleichen Lauterkeit ſchließen ſie ſich auch untereinander nicht aus. Ich bediente mich hier des Ausdrucks Lauterkeit, gewiſſermaßen als gleichbedeutend mit Ueberwirklichkeit. Ich will dieſe Gelegenheit benutzen, an etwas zu erinnern, was Ihnen den ganzen gegenwärtigen Standpunkt deutlich zu machen dienen kann.

Alle Unlauterkeit (und jeder von uns fühlt in allem endlichen Seyn etwas Unlauteres, d. h. etwas Gemiſchtes und Getrübtes), alle Unlauterkeit aber kommt nur davon, daß in das, was bloß Potenz ſeyn ſollte, Actus, oder in das, was bloß Actus (purus actus) ſeyn ſollte, etwas von Potenz (von Nichtactus, von nicht Seyn) geſetzt iſt. In dieſem Fall werden Actus und Potenz gegenſeitig voneinander

beſchränkt und getrübt, wo aber jedes in ſeiner Reinheit, da iſt auf beiden Seiten gleiche Unendlichkeit und völlig gleiche Lauterkeit. Alles, was ein Seyendes iſt, iſt ein aus Potenz und Actus, aus Seyn und nicht Seyn Gemiſchtes, es iſt weder rein Potenz, noch rein Actus, ſondern beides zugleich, und zwar iſt jedes Seyende beides zugleich in einer andern Weiſe. Darum ſchließt das eine Seyende das andere aus, aber weder das rein Seynkönnende, das lautere Potenz, noch das rein Seyende, das lauterer Actus, iſt ein Seyendes[1]. Alſo ſchließen ſich dieſe nicht aus. Eben dieſe Nichtausſchließlichkeit zu zeigen, war die Abſicht des zuletzt Vorgetragenen. Weil dieß aber ein höchſt weſentlicher Punkt iſt, will ich das Nämliche noch von einer andern Seite darſtellen.

Wir haben das, was ſeyn wird, zuerſt beſtimmt als das ſich in ſich ſelbſt zum Seyn erheben, oder, wie wir auch ſagten, ſich zum Seyn entzünden Könnende, alſo überhaupt als das ſich erheben Könnende. (Denken Sie's nur in dem Sinn des Ausſpruchs: „Wer ſich ſelbſt erhöhet, der wird erniedriget werden"). Das rein Seyende iſt das ſich nicht in actum erheben Könnende, weil es ſchon Actus iſt. Aber das bloß ſich erheben Könnende und das ſich nicht erheben Könnende = 1 (ſie können alſo in einer und derſelben Subſtanz gedacht werden). Wir können auch ſagen: das unmittelbar Seynkönnende iſt das nur ſelbſtiſch ſeyn Könnende. Nun aber das ſelbſtiſch bloß ſeyn Könnende, nicht Seyende, iſt wie das Unſelbſtiſche. Dieß muß Ihnen klar ſeyn. Alſo das ſelbſtiſch bloß ſeyn Könnende ſchließt das Unſelbſtiſche nicht von ſich aus. Bis dahin iſt ja in beiden eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit. Das, was ſelbſtiſch nur ſeyn könnte, iſt ſo weit noch in gleicher Unſelbſtigkeit wie das ſeiner Natur nach Unſelbſtiſche — das gar nicht ſelbſtiſch ſeyn Könnende. Beide werden ſich erſt ungleich, wenn jenes in das wirkliche Seyn übergeht, ſolang es in statu meræ potentiæ bleibt, iſt es, was das andere. Beide ſind alſo auch nicht außereinander, ſondern das ſelbſtiſch ſeyn Könnende iſt in dem ſeiner Natur nach Unſelbſtiſchen ohne alle Störung und ohne alle erkennbare Differenz. Als das rein Seyende iſt das Weſen

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 290. D. H.

Digitized by Google

der von ſich weggehende, nicht ſich ſelbſt wollende Wille, der Wille, der ſich ſeiner ſelbſt nicht annimmt oder der nicht das Seine ſucht, der eben darum auch als unvermögend erſcheint, wie ein Menſch, deſſen Weſen lautere Liebe, reines, ſich ſelbſt nicht verſagen könnendes Wohlwollen wäre, wie ein ſolcher in einer widerſpruchsvollen Welt nothwendig als unkräftig und gleichſam widerſtandlos erſcheinen würde. Wir haben das rein Seyende erklärt als das rein oder unendlich Wollende. Aber relativ auf ſich ſelbſt iſt dieſes unendlich Wollende auch ein nicht Wollendes, denn es will ja nicht ſich ſelbſt, relativ auf ſich ſelbſt iſt es alſo dem nur nicht Wollenden, dem bloß wollen Könnenden, d. h. alſo das rein Seyende iſt dem Seynkönnenden gleich. Das rein Wollende iſt als nichts, eben weil es ſich ſeiner ſelbſt nicht annimmt, ſich ſelbſt nicht gelten macht, aber das ſich ſelbſt bloß wollen Könnende iſt auch als nichts, inwiefern es ſich nicht wirklich will. Das rein Seyende iſt eben darum, weil es dieß iſt, das zu ſeyn Unvermögende; ſollte es ſeyn, nämlich actu ſeyn, ſo müßte es erſt ex actu in non actum, in potentiam, d. h. in ſich ſelbſt zurücktreten. Dieß vermag es aber von ſich ſelbſt nicht. Es kann nicht von ſich ſelbſt Nichtactus werden. Dazu bedarf es eines Widerſtandes. Wenn aber auch das rein Seyende ſich als das von ſich ſelbſt zu ſeyn Unvermögende verhält, ſo iſt es doch von dem bloß ſeyn Könnenden nicht zu unterſcheiden, denn das bloß ſeyn Könnende iſt wie das nicht ſeyn Könnende. Wenn alſo daſſelbe das Seynkönnende iſt und auch das rein Seyende, ſo iſt es dieſe nicht mit gegenſeitiger Ausſchließung, ſo daß dieſe untereinander ſich ausſchlößen, ſondern es iſt das eine und das andere in ſubſtantieller Identität. Es iſt Zweiheit in der Einheit, d. h. es iſt zwei, und iſt doch dabei ſubſtantiell nur Eins, und es iſt Einheit in der Zweiheit, d. h. es iſt ſubſtantiell nur Eins, ohne darum weniger zwei zu ſeyn. Die Zweiheit iſt nicht außer der Einheit und die Einheit nicht außer der Zweiheit. Das ſtillſte und das tiefſte Meer iſt auch das am meiſten ſich empören könnende, aber das ſtille und das ſich empören könnende ſind nicht zwei Meere, ſondern nur ein und daſſelbe Meer. Der geſundeſte

Digitized by Google

Menſch trägt die Möglichkeit der Krankheit in ſich, aber der geſunde Menſch und der krank ſeyn könnende Menſch ſind nicht zwei verſchiedene Menſchen, ſondern nur ein und der nämliche Menſch, der eine ſchließt den andern nicht aus. Ganz ebenſo demnach ſind das Seynkönnende und das rein Seyende nicht zwei verſchiedene Subjekte, ſondern nur Ein Subjekt; das eine iſt nicht das andere, und dennoch iſt das eine, was das andere iſt, nämlich dieſelbe Subſtanz. Das Seynkönnende als ſolches iſt nicht das rein Seyende, und das rein Seyende nicht das Seynkönnende, und dennoch iſt das eine, was das andere, jedes nämlich iſt dieſelbe Subſtanz. — Hauptreſultat: Die Identität, welche wir zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden ſetzen, iſt nicht von der Art derjenigen Einheit oder Verknüpfung, die zwiſchen Elementen ſtattfindet, die Theile eines und deſſelben Ganzen ſind; denn das, was ſeyn wird, iſt nicht einem Theile nach das Seynkönnende und einem andern Theile nach das rein Seyende, ſondern das ganze Subjekt oder die ganze Subſtanz iſt das Seynkönnende, und dieſelbe ganze Subſtanz iſt das rein Seyende, wie derſelbe ganze Menſch der krank ſeyn Könnende und der geſund Seyende iſt; umgekehrt alſo: das Seynkönnende iſt nicht ein Theil von dem Ganzen, ſondern es iſt ſelbſt das Ganze, und ebenſo iſt das rein Seyende nicht ein Theil von dem Ganzen, ſondern ſelbſt das Ganze.

Es kann Ihnen nun freilich nicht auf der Stelle vollkommen klar ſeyn, aber Sie müſſen doch fühlen, wie ſehr durch dieſe letzte Beſtimmung der Stand unſerer ganzen Unterſuchung ſich verändert hat, indem wir nun nicht mehr das Seynkönnende und das rein Seyende zum Gegenſtand haben, ſondern das Eine, welches ganz das eine und ganz auch das andere iſt. Offenbar ſind wir durch dieſe Beſtimmung auf einen höheren Standpunkt gehoben, wir haben etwas anderes vor uns als bisher. Hier nun alſo iſt die Frage an ihrer Stelle: was mit dieſem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen ſey.

Ich will auf dieſe Frage erſt aus einem allgemeinen Geſichtspunkt und dann ſpecieller antworten.

Digitized by Google

Eilfte Vorleſung.

Es liegt ſehr nahe, zunächſt folgende Reflexion zu machen. Die verſchiedenen Seyenden oder, wie wir gewöhnlich ſagen, die verſchiedenen Dinge unterſcheiden ſich voneinander nicht durch das Seyn ſelbſt, an dem ſie alle Theil haben, ſondern nur durch die Art des Seyns, was ſich denn auch vollkommen einleuchtend machen läßt. Hieraus kann man dann durch einen umgekehrten Schluß herausbringen, daß das Seyende überall und in allen Dingen daſſelbe und durchaus ſich gleiche iſt. Das iſt nun der höchſte Begriff, der auf dieſem Wege liegt, und, wie ſchon Platon ſagt, die unerfahrene Jugend insbeſondere freut ſich zuerſt ausnehmend, wenn ſie auf dieſen Begriff des überall Einen gekommen iſt, mit dem alle Unterſchiede für ſie verſchwinden, ſie betrachtet ihn als einen Schatz, an dem ſie gleichſam wunder was zu beſitzen meint, bis ſie endlich durch die Folge erfährt, daß mit dieſem Begriff ſchlechterdings nichts anzufangen iſt, daß es kein Mittel gibt, von ihm hinweg — oder mit ihm weiter zu kommen, daß man ſich mit ihm immer nur auf demſelben Punkt herumdreht und zuletzt gleichſam ſchwindlicht wird, wie denn Ariſtoteles ſchon von der eleatiſchen Einheit (und eben jener Begriff des in allem ſich ſelbſt Gleichen, des Seyenden, das in allem ein und daſſelbe iſt, bildet eigentlich das Princip des Parmenides und, wenn auch unter verſchiedenen Modificationen, der ganzen eleatiſchen Schule), von dieſem alſo, oder vielmehr von der eleatiſchen Einheit, ſagt ſchon Ariſtoteles, daß ſie

Digitized by Google

nur Schwindel errege und durchaus keine Hülfe gewähre, d. h. zu keinem wirklichen Wissen zu leiten vermöge. Dieser unfruchtbare Begriff des Parmenides, zu dem jeder Anfangende Neigung empfindet, wird nun aber gleich gänzlich beseitigt, wenn man zu der Einsicht gelangt ist, daß das Seyende unmittelbar oder prima determinatione nur das Seynkönnende seyn kann, also schon nur eine Art des Seyns, nicht das öde und wüste Seyn, mit dem nichts anzufangen ist, so wie denn eben damit der todte Begriff des Seyenden sich in einen lebendigen, ein Fortschreiten möglich machenden verwandelt. Parmenides kann dieß schlechterdings nicht abweisen, daß das Seyende unmittelbar nur Seynkönnendes zu seyn vermag; dadurch aber hat es schon aufgehört das leere absolute Eine zu seyn. Auch Platon legt darum ein so großes Gewicht auf den Begriff des nicht Seyenden, der selbst erst durch unsern Begriff des Seynkönnenden seine ganze Bedeutung erhält. Das Seynkönnende nämlich ist nicht nur als solches, inwiefern es dieses ist, das nicht Seyende, sondern es ist auch in das wirkliche Seyn hervorgetreten (wenn es sich in das Seyn erhebt), auch dann ist es das nicht Seyende, denn es ist das an sich nicht zum Seyn Bestimmte, das nicht seyn Sollende, und erscheint also auch dann, wenn es Ist, stets nur als das zu Negirende, nicht aber als das zu Setzende. Damit wird also gleich anfänglich jene, alle Unterscheidung, aber eben darum die Wissenschaft selbst vertilgende Einheit gebrochen. Denn bei dem als das Seynkönnende bestimmten Seyenden ist nun schlechterdings nicht stehen zu bleiben, wie ich hinlänglich gezeigt habe, indem ich den Uebergang von demselben zu dem rein Seyenden vermittelte. Ich werde auf dieses Verhältniß unserer Entwicklung zu der abstrakten Einheit des Parmenides und der eleatischen Schule später noch zurückkommen. Ich habe durch diese Erwähnung vor jetzt nur aus dem allgemeinsten Gesichtspunkt darstellen wollen, was mit der von uns festgestellten Zweiheit (die übrigens eine Zweiheit in der Einheit ist) gewonnen sey. Jetzt habe ich aber noch insbesondere und

2) zu zeigen, was für das Verhältniß oder für die Bestimmung des Seynkönnenden selbst gewonnen ist, indem wir sagen: eben das,

Digitized by Google

welches unmittelbar das Seynkönnende iſt, iſt zufolge einer zweiten Beſtimmung das rein Seyende. Der Erörterung dieſer Frage will ich zu beſſerem Verſtändniß noch Folgendes vorausſchicken. — Jene reine potentia existendi für ſich geſetzt iſt immer zuerſt, wenn auch nur für einen Augenblick, zu denken im völligen Nichtwollen, und eben darum auch im Nichtwiſſen ihrer ſelbſt. Denn wenn ſie ſich ihrer ſelbſt annimmt, ſich ſelbſt will (und um ſich zu wiſſen, müßte ſie ſich ſelbſt wollen — ſich ſich ſelbſt gegenſtändlich machen, was ohne ein Wollen nicht denkbar iſt), ſowie ſie ſich ſelbſt wollte, hörte ſie auf potentia pura zu ſeyn, und würde ein Anderes, ſich ſelbſt Ungleiches; der für ſich ſelbſt geſetzten bliebe alſo nichts übrig, als entweder im ſich nicht Wiſſen zu bleiben, oder ſich ſelbſt zu verlieren. Sie wäre wie gewiſſe menſchliche Eigenſchaften, die auch nur im ſich ſelbſt nicht Wiſſen beſtehen. So hört die Unſchuld auf Unſchuld zu ſeyn, wenn ſie ſich als Unſchuld weiß, ebenſo wie die Anmuth, die Anmuth ſeyn will, nicht mehr Anmuth iſt, und nichts in der ganzen Welt z. B. iſt widerwärtiger als eine affektirte Naivetät. Aber gerade weil wir ſie als nackte, bloße potentia existendi beſtimmen müßten, könnte ſie ſich nicht als ſolche enthalten oder erhalten, denn jede unbedingte, durch nichts zurückgehaltene Potenz will von ſelbſt oder naturâ suâ Actus ſeyn. Sie wäre alſo, wie gezeigt, als Potenz nicht feſtzuhalten. Aber wir haben jetzt nicht mehr mit dem Seynkönnenden und nicht mehr mit dem rein Seyenden zu thun, ſondern mit dem Einen, das ganz und alſo völlig ungetheilter Weiſe jenes und dieſes iſt. Dieſes Eine alſo — dadurch, daß es das rein Seyende iſt — dadurch bekommt es ſich als Seynkönnen in ſeine Gewalt, und befreit ſich von dem Können als blindlings und unaufhaltſam in das Seyn Vorſtrebendem. Denn die Natur des Seynkönnenden iſt, über ſich ſelbſt hinauszugehen; es iſt die zweideutige Natur, oder was ſich nicht feſthalten läßt, das Unbeſtimmte und über ſeine Grenzen Hinausſchweifende, weil es als das Seynkönnende ebenſowohl auch das Gegentheil von ſich ſelbſt iſt, nämlich das nicht nicht ſeyn Könnende, das blindlings ins Seyn Uebergehende. Es wäre im wirklichen Seyn das außer

aller Grenze geſetzte Seyn (die Grenze = Negation des Seyns iſt eben das Können) — außer dem Können geſetzt, iſt es das von nichts mehr Gehaltene, Schrankenloſe, das platoniſche ἄπειρον. Aber es iſt ein ἄπειρον ebenſowohl auch vor dem Seyn, auch hier das nicht ſich ſelbſt begrenzen Könnende, das von ſich ſelbſt Unbegrenzte, das nur durch ein anderes begrenzt und in den Schranken des Könnens erhalten werden kann. Es iſt das von ſich ſelbſt Unbegrenzte: inſofern der größte Gegenſatz der Philoſophie, der beſonnenen und daher durchaus auf Begrenztes und Feſtes gehenden Wiſſenſchaft. Wenn es alſo das durch ſich ſelbſt nicht Begrenzte iſt, ſo folgt um ſo mehr, daß es durch ein anderes begrenzt ſeyn müßte. Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio; was nicht ꝛc. Das Seynkönnende iſt nicht se contentum, nicht das von ſich ſelbſt Enthaltene, von ſich ſelbſt Begnügte[1]. Darum iſt es auch für die Folge, inwiefern es nämlich für ſich hervortritt und mit dem es Begütigenden in Spannung tritt, die Quelle alles Unwillens und Mißvergnügens — auch in dieſer Hinſicht das Sinistre. Doch dieß im Vorbeigehen! Eben weil das von ſich ſelbſt Unbegrenzte, muß es durch ein anderes begrenzt ſeyn; dieſes andere kann der Ordnung der Begriffe nach nicht wieder das unmittelbar, ſondern nur das mittelbar Seynkönnende ſeyn. Aus dem Begriff des bloß mittelbar Seynkönnenden läßt ſich aber, wie ich gezeigt, der Begriff des rein Seyenden herleiten. Alſo das Begrenzende des von ſich ſelbſt unbegrenzten Seynkönnenden wäre das rein Seyende. Aber dieſes Seyende darf nicht außer dem Seynkönnenden, oder ſo gedacht werden, daß es das Seynkönnende als ein anderes von ſich begrenzte, ſondern eben das, was das Seynkönnende, iſt auch das rein Seyende. Demnach iſt es eigentlich nicht das rein Seyende, wovon das Seynkönnende begrenzt wird, ſondern es iſt jenes Eine und Selbe, das, inwiefern es das Seynkönnende iſt, von ſich ſelbſt, ſofern es das rein Seyende iſt, begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Nichtwollens erhalten wird. Hiermit erhebt ſich uns alſo jenes Eine unmittelbar zum ſich ſelbſt Beſitzenden, das ſich ſelbſt

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 50. D. H.

Digitized by Google

in ſeiner Gewalt hat, was es ſchlechterdings nicht ſeyn könnte, wenn es nicht in ſeiner Einheit zugleich ein Doppeltes wäre. Deßwegen iſt z. B. das Eine des Parmenides, das nur ein unmittelbar oder ſubſtantiell Eines iſt, auch an ſich ſelbſt das blinde, und ebenſo iſt auch jedes andere Princip, das ſich von dem des Parmenides etwa dadurch unterſcheidet, daß es eine Nöthigung zum Fortgehen in ſich hat (wiewohl dieß eigentlich immer nur von dem Seynkönnenden geſagt werden kann), auch jedes ſolche Princip, wenn es nicht zugleich etwas in ſich hat, das dieſem Fortgehen widerſteht, kann nur ein blindes Princip ſeyn, das auch nur einer nothwendigen, nicht einer freien Bewegung fähig iſt. Durch jenen Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden und durch die zwiſchen beiden geſetzte Identität haben wir alſo gewonnen, daß das Eine als das Seynkönnende ſich ſelbſt als das rein Seyende in ſeiner Gewalt hat. Wir können ſtatt deſſen auch ſagen, das Eine als das rein Seyende hat ſich ſelbſt als das Seynkönnende zu ſeiner Grundlage, zu ſeinem Subjekt, dieſes Wort im eigentlichen Sinn genommen — pro eo quod subjectum est alii.

Indem es aber ſich als das Seynkönnende als Subjekt, d. h. als Grund von ſich ſelbſt als dem rein Seyenden, ſetzt, macht es eben damit auch ſich als das Seynkönnende zur Potenz von Sich als dem rein Seyenden, ſo daß es aufhört die Potenz, die Möglichkeit von ſich ſelbſt, d. h. ſeines eignen Seyns, zu ſeyn. Das Seynkönnende abſolut geſetzt, könnte allerdings nur die Möglichkeit ſeiner ſelbſt oder ſeines eignen Seyns — es könnte nur das im tranſitiven Sinn Seynkönnende ſeyn. Inſofern wäre es ſchon als Seynkönnendes außer ſich — außer ſein Weſen gleichſam gezogen. Aber indem das Eine es zum Subjekt, d. h. zum Können, zur Möglichkeit von Sich als dem rein Seyenden macht, wird das Seynkönnende eben dadurch von ſich als ſeiner eignen Möglichkeit oder als Möglichkeit ſeines eignen Seyns abgezogen und entbunden; indem es als Möglichkeit eines andern Seyns geſetzt wird, hört es auf die Möglichkeit des eignen zu ſeyn.

Ich behandle hier den Begriff Subjekt und den Begriff Potenz

Digitized by Google

oder Möglichkeit als völlig gleichgeltende. Die wirkliche Einerleiheit beider Begriffe wird aus folgender kurzen Ueberlegung einleuchten. — Was in irgend einem Verhältniß das bloße Subjekt iſt, iſt eben darum das in dieſem Verhältniß nicht ſelbſt ſeyn Sollende. Das nicht ſelbſt Seyende aber, das darum doch nicht nichts iſt, kann nur als die Potenz oder Möglichkeit von einem andern ſeyn. Das Seynkönnende ſoll nicht mehr das Subjekt oder, wie wir auch ſagen können, die Vorausſetzung ſeiner ſelbſt (ſeines eignen Seyns), es ſoll die Vorausſetzung (das Subjekt) des Seyenden ſeyn. In dieſem Fall iſt es gleichſam ſelbſt nicht mehr. Es ſelbſt, es verſchwindet ganz als für ſich Seyendes, und wenn wir es daher jetzt ausſprechen wollen, müſſen wir ſagen: das Seynkönnende iſt nicht das Seynkönnende, ſondern es iſt das rein Seyende. Denn dieſes iſt, wie ich ſchon in einer früheren Entwicklung gezeigt habe[1], der Sinn des Iſt (der Copula) in jedem wirklich etwas ausſprechenden (nicht tautologiſchen) Satz. A iſt B heißt: A iſt Subjekt von B. Darin liegt zweierlei: 1) A iſt für ſich etwas, auch ohne B, es könnte alſo auch etwas anderes ſeyn als B; nur ſofern es auch eines Seyns für ſich, und alſo auch des nicht = B ſeyns, fähig iſt, ſagen wir cum emphasi: es iſt B. Z. B. dieſe Pflanze macht ſich mir ſichtbar oder fühlbar am Ende nur dadurch, daß ſie Materie iſt, denn ohne Materie gibt es weder Farbe noch Geruch noch etwas Palpables. Indem ich alſo ſage: das, was ich hier ſehe, iſt z. B. ein Geranium, ſo iſt das Subjekt der Ausſage eigentlich die Materie der Pflanze. Dieſe Materie iſt nun etwas auch ohne die Pflanze, die Pflanze kann zerſtört werden und die Materie bleibt, die Materie iſt gegen die Form gleichgültig, ſie iſt in ihrer Art auch ein ἄπειρον, d. h. ſie iſt an ſich fähig, auch nicht dieſe Pflanze, ſondern eine andere, oder überhaupt keine Pflanze zu ſeyn. Nur darum kann ich cum emphasi ſagen: ſie iſt dieſe und keine andere Pflanze. In der Ausſage: A iſt B, oder A iſt Subjekt von B, liegt alſo: 1) A könnte auch etwas anderes ſeyn oder iſt des nicht Bſeyns fähig. Aber 2) eben darum, weil es auch etwas anderes ſeyn könnte als B, ſo macht

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 53. D. H.

Digitized by Google

es dieſes ſein — ein „Anderes-ſeyn-Können" gegen B zur bloßen Potenz oder Möglichkeit von B, und nur ſo oder nur auf dieſe Weiſe iſt es B.

In der arabiſchen Sprache wird das Iſt (der Copula) durch ein Wort ausgedrückt, das ganz unſer deutſches Kann (Können) iſt. Dieß erhellt daraus, daß eben dieſes Wort in den verwandten Dialekten der arabiſchen Sprache zugleich die Bedeutung des Subjekts, der Grundlage, des Begründenden, Feſtſtellenden hat. Ferner erklärt ſich nur aus dieſer Bedeutung, daß im Widerſpruch mit allen wenigſtens mir bekannten Sprachen, in welchen das Verbum sum den Nominativ nach ſich hat, die Araber allein es mit dem Accuſativ conſtruiren. Der Araber ſagt nicht: homo est sapiens — dieß drückt das eigentliche Verhältniß inſofern nicht genau aus, als man es auch verſtehen kann: der Menſch iſt ganz und gar nur weiſe, er hat keine entgegengeſetzte Potenz, keine Potenz des nicht-weiſe-Seyns in ſich, was doch, wie wir alle wiſſen, nicht der Fall iſt, und weil es außerdem den Satz zu einem bloß tautologiſchen machen würde. Ohne Vorausſetzung einer dem Prädicat entgegengeſetzten Potenz in dem Subjekt wären alle Ausſagen nur tautologiſche. Denn daß z. B. das Helle hell iſt, bedarf keiner Verſicherung. Was kann hell ſeyn als das ſeiner Natur nach Dunkle, d. h. was ohne Anziehung des an ſich Hellen dunkel ſeyn würde? Wovon kann man ſagen, daß es wiſſend iſt, als eben von dem Unwiſſenden? Denn das Wiſſende ſelbſt, das gar nichts anderes (keine entgegengeſetzte Potenz), alſo das rein Wiſſende iſt, kann eben-darum nicht im eigenſchaftlichen Sinne wiſſend, d h. ein Wiſſendes ſeyn, wie wir von dem, was das Seyende iſt, ſagen, es ſey eben, weil es dieß iſt, nicht ein Seyendes, nicht ſeyend im eigenſchaftlichen (oder anzüglichen) Sinn. Der Araber ſagt gegen alle ſonſtige Grammatik: homo est sapientem. Dieſer Accuſativ zeigt, daß bei ihm das Iſt ſo viel als potest bedeutet, denn das Verbum possum regiert der Natur der Sache nach, und darum in allen Sprachen, den Accuſativ. Der Sinn iſt alſo: der Menſch trägt, er iſt nur Träger, nur Subjekt des weiſe-Seyns, er iſt nur inſofern weiſe, als er die

Potenz des entgegengesetzten Seyns in sich *als* bloße Potenz gesetzt hat, er *vermag* auf diese Art das weise-Seyn, er zieht es sich an als Prädicat, hat Gewalt über dasselbe; denn alles, was sich zu einem andern als Potenz oder Subjekt verhält, hat auch eine gewisse Gewalt über das, was es anzieht, nämlich eben die Gewalt, es anzuziehen und so es zu *seyn*, und es *nicht* zu seyn, d. h. es auszuschließen, zurückzustoßen. Dieß zur Erklärung des Ausdrucks: das Seynkönnende ist nicht mehr *Es selbst*, sondern es ist — das rein Seyende. Seine Besonderheit, oder besser: seine Eigenheit (nach dem griechischen ἰδιότης gebildet), seine Eigenheit ist gleichsam untergegangen oder aufgehoben, und kommt nicht mehr zur Sprache. Es ist also durch dieses Verhältniß *von* seiner Eigenheit, d. h. von sich selbst, erlöst und befreit. Nicht daß es völlig nichts wäre, denn es wird nur befreit von *dem* Antheil seines Wesens, der es außer sich selbst herausziehen würde, in dem zugleich allein seine Selbstheit, seine Eigenheit, sein es Unterscheidendes liegt, das, wodurch es *für sich* seyn **könnte**. Es wird also durch dieses Verhältniß zu dem rein Seyenden vielmehr von dem Zufälligen, dem nur nicht Auszuschließenden seiner Natur befreit. Denn sein Wesen ist, lauteres Seynkönnendes zu seyn, aber nicht um seyend, sondern eben *um* seyn Könnendes zu seyn. Seinem *Wesen* nach, *insofern* es als Wesen besteht, ist es *intransitives*, in sich selbst bleibendes Seynkönnendes. Aber von diesem intransitiven ist das transitive nur nicht auszuschließen; insofern eigentlich das nicht Gewollte, das Zufällige. Von diesem nur nicht Auszuschließenden, also Zufälligen seines Wesens, wird es befreit durch das Verhältniß zu dem rein Seyenden. Also es wird durch dieses Verhältniß vielmehr in sein wahres Wesen versetzt. Es ist jetzt lauteres Seynkönnendes, nicht im *Gegensatz* von Seyn (wie in seiner Zweideutigkeit), sondern so, daß das Seynkönnen ihm selbst das Seyn ist, daß es dieses Seynkönnen selbst sich zum Seyn macht, oder es als Seyn achtet. Durch das Seyende wird also das Seynkönnende in sein Wesen zurück oder in sich selbst geführt, sich selbst *gleich-gesetzt* (der erste Anfang zur Gewißheit — zur Sicherheit), da es von Natur das sich selbst Ungleiche

ſeyn würde. Keine höhere Wonne für ein der Abweichung von ſich ſelbſt ausgeſetztes Weſen, als ſich ſelbſt zurückgegeben, in ſich ſelbſt zurückgeführt zu werden. Wonne iſt es jedem beſſeren Menſchen, in ſein eignes Inneres geführt zu werden; die wahre Freundſchaft iſt die, welche uns dieſes gewährt. In dem herrlichen Monolog von Goethes Fauſt, wo dieſer den höchſten Geiſt anruft und von dieſem ſagt: er habe ihm alles gegeben, warum er gebeten, und namentlich ſagt:

Gabſt mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, ſie zu fühlen, zu genießen;

und dann ferner jene Worte hinzufügt, mit denen jeder der vergleichenden Zootomie Befliſſene ſich begeiſtern ſollte:

Du führſt die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrſt mich meine Brüder
Im ſtillen Buſch, in Luft und Waſſer kennen —

nachdem alſo Fauſt aller dieſer Herrlichkeiten erwähnt, welche zu genießen der Schöpfer ihm Geiſt und Kraft verliehen, ſo iſt es der ſchönſte Zug dieſes Selbſtgeſprächs, daß Fauſt über alle die Wonne, welche die Natur ihm gewährt, jene ſetzt, die er im eignen Inneren findet — indem er fortfährt:

Du zeigſt
Mich dann mir ſelbſt, und meiner eignen Bruſt
Geheime tiefe Wunder öffnen ſich.

In ſich ſelbſt zurückgeführt, macht ſich das Seynkönnende eben das nicht Seyn, nämlich das nicht äußerlich Seyn ſelbſt zum Seyn, aber eben, indem es ſich ſelbſt als Nichts empfindet (nämlich als ein Nichts, als jenen gänzlichen Mangel des äußeren Seyns), iſt es als dieſes Nichts der Zauber (die Magie — dieſes Wort iſt nur eins mit unſerem deutſchen Macht, Möglichkeit, alſo mit Potenz) — als dieſes Nichts iſt es die Magie, die Potenz, die das unendlich Seyende an ſich zieht, ſo daß es, ohne ein Seyn für ſich anzunehmen, in dem rein Seyenden als in einem anderen Selbſt ſich ſelbſt beſitzt — nicht

Digitized by Google

als ein Seyendes, ſondern eben als das unendlich Seyende. Es muß ſelbſt nichts ſeyn, damit das unendlich, das überſchwenglich Seyende ihm etwas werde. Gerade in der höchſten Ungleichheit iſt die höchſte Gleichheit, denn jedes iſt — nur auf entgegengeſetzte Art — das andere; in beiden iſt, wie ſchon früher gezeigt, eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit oder Ledigkeit ſeiner ſelbſt: in dem Seynkönnenden, inwiefern es ſich nicht will, weil es überhaupt nicht will, ſondern im Nichtwollen, in der reinen Subſtantialität beſtehen bleibt; in dem rein Seyenden, inwiefern es zwar will, ja reines Wollen iſt, aber ſich ſelbſt nicht will, ſondern nur das Seynkönnende will. Gerade, daß ſie im reinen — nicht im theilweiſen — Gegenſatz miteinander ſtehen, daß jedes die reine Negation des anderen iſt, das eine, indem es nicht außer, das andere, indem es nicht in ſich iſt, oder umgekehrt, jenes, indem es nicht Objekt, dieſes, indem es nicht Subjekt von ſich ſelbſt iſt, macht unmöglich, daß ſie ſich ausſchließen. Denn z. B. zwei Seyende, deren jedes Subjekt und Objekt von ſich ſelbſt wäre, würden ſich ausſchließen, aber das reine Subjekt ſchließt das reine Objekt und das reine Objekt ſchließt das reine Subjekt nicht aus, und ein und daſſelbe kann beide ſeyn. Gerade aus dem reinen Gegenſatz folgt hier (um mich dieſes Ausdrucks wieder zu bedienen) die höchſte gegenſeitige Annehmlichkeit.

Wie das Eine ſich als das Seynkönnende zum Subjekt ſeiner ſelbſt als des rein Seyenden hat, ſo hat eben daſſelbe als das Seynkönnende ſich ſelbſt als das rein Seyende zum Objekt. Ja das Eine iſt ſeiner zweiten Beſtimmung nach das rein Seyende nur, inwiefern es ſich ſelbſt als das Seynkönnende zu ſeiner Vorausſetzung hat, nur dadurch iſt es als das rein Seyende, als in einem zweiten Selbſt, über ſich ſelbſt gehoben, denn es iſt das rein Seyende oder unendlich Wollende nur, inwiefern es etwas hat, dem es ſich geben, das es, weggehend von ſich ſelbſt und darum unendlich, wollen kann.

Abſichtlich habe ich mich bei dieſem Verhältniß etwas länger verweilt, denn durch dieſes Urverhältniß ſind alle folgenden beſtimmt. Setzen Sie oder nehmen Sie als möglich an, daß jenes Seynkön-

Digitized by Google

nende irgend einmal zum Seyn hervortrete (wie und auf welche Weiſe dieß etwa geſchehen könne, ſehen wir freilich hier nicht — aber ſetzen Sie dieß als möglich), ſo wird auch alsdann jenes Seynkönnende nicht aufhören Subjekt des rein Seyenden zu ſeyn, wie wir denn auch in einem andern Zuſammenhang ſchon vorhergeſagt haben, daß es auch im wirklichen Seyn dennoch ſtets nur als das der Negation Unterliegende erſcheinen werde.

Ein und daſſelbe Weſen iſt uns alſo jetzt von der einen Seite Seynkönnendes, von der andern Seite rein Seyendes. Nun müſſen wir aber Folgendes überlegen. Als jedes von dieſen iſt es eine relative Negation des andern. Als Seynkönnendes iſt es Negation des Seyns, nicht abſolute, ſondern nur Negation des Seyns in ſich. Als das rein Seyende iſt es ebenſo relative Negation des Könnens. Es iſt inſofern — als jedes von dieſen einzeln oder beſonders betrachtet — eine Einſeitigkeit, als Seynkönnendes, weil es das Seyn, als rein Seyendes, weil es das Seynkönnen ausſchließt. Indem es nun aber als das rein Seyende ſich als das Seynkönnende zum Subjekt macht, oder — damit man ſich dabei nicht etwa einen beſondern Akt vorſtelle — indem es als das rein Seyende ſich als das Seynkönnende zum Subjekt hat, ſo iſt es als Seynkönnendes abgehalten, ſelbſt objektiv zu werden, indem es alsdann aufhört dem rein Seyenden Subjekt zu ſeyn. Aber eben dieſes Verhältniß zeigt uns, daß in keinem von beiden das wahre Ende, d. h. das, bei dem wir ſtehen bleiben könnten, wirklich gegeben iſt; wir ſehen, daß es weder als das eine noch als das andere das iſt, was es eigentlich ſeyn ſoll. Denn als das Seynkönnende iſt es vielmehr ausdrücklich geſetzt als das nicht ſelbſt oder um ſeiner ſelbſt willen Seyende, denn es iſt geſetzt als Subjekt des rein Seyenden. Als dieſes aber iſt es auch nicht das um ſeiner ſelbſt willen Geſetzte, ſondern es iſt nur geſetzt, um das erſte als Subjekt, in der Subjektivität oder Subjektion zu erhalten. Hier iſt alſo offenbar nicht ſtehen zu bleiben. Denn weder als das eine noch als das andere können wir es anſehen als das um ſeiner ſelbſt willen Seyende, als das eigentlich Ziel des Wollens ſeyn kann oder ſeyn ſoll. Indem wir von dem Seynkönnenden

Digitized by Google

zu dem rein Seyenden fortgehen, wollen wir eigentlich weder das eine noch das andere, wir wollen ſchon ein Drittes, oder genau geſprochen, das, was ſeyn wird, als ein Drittes, nämlich als das, in dem es das um ſeiner ſelbſt willen Seyende iſt.

Was kann es denn nun aber als dieſes Dritte ſeyn? Wir haben ſchon gezeigt, daß es als jedes — als das Seynkönnende und als das rein Seyende eine Einſeitigkeit iſt. Dadurch nun, daß es ein und daſſelbe Weſen iſt, das das eine und das das andere iſt, dadurch hebt dieſes (das Eine nämlich) die Einſeitigkeit in ſich auf, es iſt von ſeiner Einſeitigkeit als das Seynkönnende dadurch befreit, daß es das rein Seyende iſt, und von ſeiner Einſeitigkeit als das rein Seyende dadurch, daß es auch das Seynkönnende iſt. Das Eine kommt alſo dadurch in die Mitte zu ſtehen als das vom einſeitigen Seyn und vom einſeitigen Können freie; da es aber von den beiden Einſeitigkeiten nur frei iſt, indem es beide vorausſetzt, d. h. ebenſowohl auch die beiden iſt (denn nähmen wir ſie in Gedanken hinweg, ſo würde daraus weiter nichts folgen, als daß wir wieder von vorn anfangen müßten; das, was ſeyn wird, würde uns immer wieder zuerſt das unmittelbar Seynkönnende ſeyn), da es alſo das von beiden freie nur iſt, inwiefern es beide vorausſetzt, d. h. ſelbſt auch beide iſt, ſo iſt es das von beiden freie nur als ein Drittes, und daraus folgt dann, daß es auch umgekehrt als dieſes Dritte nur zu beſtimmen iſt als das vom einſeitigen Können und vom einſeitigen Seyn freie.

Dieß iſt aber vor der Hand nur ein negativer Ausdruck. Um den poſitiven zu finden, bitte ich Sie Folgendes zu überlegen.

Das Seynkönnende iſt ein einſeitiges, weil es nicht in das Seyn übergehen kann, ohne ſich ſelbſt als Potenz aufzuheben, weil alſo in ihm der Actus die Potenz und die Potenz den Actus ausſchließt. Wir können ſagen: abſolut geſprochen iſt es das — beides, Potenz und Actus, ſeyn Könnende (ſo daß ſein die Potenz oder das Seynkönnende Seyn ſelbſt wieder ein potentielles iſt, denn es iſt das Seynkönnende nicht ſo, daß es nicht auch das Gegentheil ſeyn könnte, und ſo iſt es das Seynkönnende ſelbſt nur möglicher oder hypothetiſcher

Digitized by Google

Weiſe, nämlich wenn es nicht in das Seyn übergeht — (ich bitte, dieß als bloße Nebenerläuterung anzuſehen) — alſo abſolut geſprochen iſt das Seynkönnende das — beides, Potenz und Actus, ſeyn Könnende, aber wenn es Potenz iſt, ſo kann es nicht Actus ſeyn, und wenn es Actus iſt, hört es auf Potenz zu ſeyn. Darin beſteht ſeine Einſeitigkeit. Das rein Seyende aber iſt ſogar nur Actus, d. h. es ſchließt die Potenz ganz von ſich aus, es iſt nicht wie das Seynkönnende natura anceps, es iſt das entſchieden, das rein und bloß Seyende, in dem keine Potenz iſt, und darin beſteht ſeine Einſeitigkeit. Das Dritte alſo, welches nach unſerer Beſtimmung das von beiden Einſeitigkeiten Freie iſt, kann nur das ſeyn, in welchem der Actus nicht die Potenz und die Potenz nicht den Actus ausſchließt, nur dasjenige, das im Vergleich mit dem rein Seyenden im Seyn nicht aufhört Potenz zu ſeyn, ſondern Potenz bleibt, und im Vergleich mit dem Seynkönnenden nicht auf das Seyn verzichten muß, um Seynkönnendes oder um Potenz zu bleiben — kurz das Dritte iſt nur zu beſtimmen, als das zu ſeyn und nicht zu ſeyn erſt wirklich Freie, weil es im Wirken oder im Wollen nicht aufhört als Quelle des Wirkens, als Wille zu beſtehen, und daher, um Potenz oder um Wille zu ſeyn, nicht nöthig hat reines nicht-Wollen zu ſeyn. Oder — in einem andern Ausdruck — wenn wir das Seynkönnende als Subjekt, das rein Seyende als Objekt beſtimmen, ſo iſt das Dritte das, was weder bloß dieſes, noch bloß jenes, ſondern das unzertrennliche Subjekt-Objekt iſt, das nämlich im Objektſeyn, wenn es ins wirkliche Seyn übergeht, nicht aufhört Subjekt zu ſeyn, und um Subjekt zu ſeyn, nicht aufgeben muß Objekt, d. h. ſeyend, zu ſeyn — das ſich ſelbſt nicht verlieren Könnende, das bei ſich Bleibende, kurz das als ſolches ſeyende Seynkönnende. Und dieſes erſt iſt das, was wir eigentlich wollen können, und daher auch ſchon urſprünglich wollen.

Auch hier, im Fortgang zu dieſer dritten Beſtimmung, ſind wieder verſchiedene Erläuterungen nöthig.

Ich bemerke alſo:

1) daß wir auch mit dieſem Dritten noch immer über dem wirklichen

Seyn uns befinden (denn es wird auch hier von dem Seyn noch immer als einem zukünftigen geredet). Wir haben das Dritte bestimmt als dasjenige, welches, wenn es seyend ist, nicht aufhört Quelle des Seyns zu seyn. Also sind wir auch mit ihm noch über dem Seyn. Ich bemerke

2) daß auch das als solches seyende Seynkönnende nur wieder das Eine, eine dritte Bestimmung des Einen, nicht aber ein selbst-Seyendes ist. Wir haben mit den drei Begriffen nicht etwa drei außereinander Befindliche, deren jedes für sich ist, wir haben nicht 1 + 1 + 1, sondern immer nur eins gesetzt. Wir haben nicht drei Wesen, sondern nur Ein dreifaches Wesen, das nur drei Ansichten — oder vielmehr, um dieß objektiv auszudrücken, wie es auch gemeint ist — Eines, das drei Angesichte, drei Antlitze gleichsam darbietet. Das bloß Seynkönnende und das als solches seyende Seynkönnende schließen sich nicht aus, das eine ist wie das andere, und da sich auch das bloß Seynkönnende und das rein Seyende nicht ausschließen (wie schon gezeigt), so schließen sich alle drei nicht aus, d. h. sie sind nicht drei für sich Seyende, sondern nur drei Bestimmungen Eines und desselben. Ein und dasselbe (numero unum idemque) ist das Seynkönnende, das rein Seyende und das als solches gesetzte Seynkönnende.

Das unmittelbar oder bloß seyn Könnende haben wir in Bezug auf das künftige Seyn bestimmt als das nicht seyn Sollende, das als solches seyende Seynkönnende aber als das seyn Sollende, dem gebührt zu seyn. Aber das nicht seyn Sollende, solang es nur dieses und nicht wirklich ist, ist dem seyn Sollenden nicht ungleich, sondern gleich, und daher im seyn Sollenden verborgen, es macht sich ihm erst ungleich, wenn es zum wirklichen Seyn übergeht, wie das Böse des Kindes noch im Guten verborgen ist und erst später aus diesem hervortritt, wobei ich jedoch bemerken will, daß dieses Beispiel nur analogisch zu verstehen ist, aber keineswegs berechtigen soll, das nicht seyn Sollende etwa als ein Princip des Bösen zu denken. Denn solang es in statu potentiae bleibt, ist es, wie gesagt, wie das seyn Sollende, tritt es aber aus diesem hervor, so ist es auch da noch nicht als das nicht seyn Sollende erklärt. Zwar haben wir schon bemerkt, vermöge des ursprünglichen

Digitized by Google

Verhältniſſes würde es auch im wirklichen Seyn der Negation unterliegen, und alſo negirt werden. Aber eben dadurch iſt es erſt als das nicht ſeyn Sollende erklärt, und erſt das als ſolches erklärte nicht ſeyn Sollende, wenn es ſich wieder ex statu potentiae erhebt, erſt dieſes iſt das Böſe zu nennen, woraus allein ſchon erhellt, daß das Böſe als ſolches erſt in der Creatur möglich iſt.

Eine dritte, unſern früheren Erläuterungen über das Verhältniß zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden entſprechende Bemerkung iſt folgende. Wir haben das Seynkönnende als Subjekt erklärt und alſo das rein Seyende in das Verhältniß zu ihm geſetzt, in welchem das Prädicat zu dem Subjekt gedacht wird. Das Subjekt aber iſt das Innere, das Prädicat das Aeußere. Nun aber, wie das Seynkönnende Subjekt des rein Seyenden, ſo iſt das Eine, inwiefern es das Seynkönnende und (+) das rein Seyende (minus A + plus A) iſt, Subjekt ſeiner ſelbſt als des unzertrennlichen Subjekt-Objekts — dieſes alſo iſt gleichſam das Aeußerſte, Offenbarſte des Weſens, das bloß Seynkönnende aber das Innerſte, Verborgenſte.

Die drei Begriffe ſind nur Beſtimmungen Eines und deſſelben, aber eben deßwegen iſt dieſes z. B. als Objekt nur beſtimmbar, inwiefern es zuvor als Subjekt beſtimmt worden, und als Subjekt-Objekt nur, inwiefern ſchon als Subjekt und als Objekt. Auch hieraus erhellt, daß die Differenz des Subjekts, des Objekts und des Subjekt-Objekts nicht eine ſubſtantielle iſt, ſondern eine bloße Differenz der Beſtimmung. Zwar iſt das unzertrennliche Subjekt-Objekt eigentlich das, was wir wollen, aber es läßt ſich nicht unmittelbar ſetzen, denn es iſt nur darum das im Seyn Potenz oder Subjekt Bleibende, weil es im Seyn auch nicht ſich wollen kann. Aber das Erſte, das nichts vor ſich hat, wenn es ins Seyn übergeht, kann nur ſich wollen, es iſt das nur für ſich ſeyn Könnende, in beiderlei Sinn, nämlich das nur als Objekt ſeiner ſelbſt ſeyn Könnende, und das nur in der Abziehung von allem andern ſeyn Könnende. Dieß iſt aber ſchon dem Zweiten und noch mehr dem Dritten unmöglich, die nicht für ſich ſeyn und von dem, was ihre eigne Vorausſetzung iſt, ſich nicht trennen können.

Digitized by Google

In dem Dritten, das als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das nun wirklich zu ſeyn und nicht zu ſeyn Freie beſtimmt worden, haben wir das, was wir wollen — alſo das wahre Ende, das, bei dem wir ſtehen bleiben können. Mit der dritten Beſtimmung iſt das, was ſeyn wird, vollendet, mit dieſer Beſtimmung haben wir es alſo als das in ſich ſelbſt Beſchloſſene, das Abſolute erreicht, das letzte Wort im eigentlichen Sinn genommen, als id quod omnibus numeris absolutum est. Denn der Begriff des Abſoluten iſt gleich entgegengeſetzt dem Begriff der leeren Ewigkeit und der leeren Unendlichkeit. Leere Ewigkeit nenne ich, in dem nichts von einem Anfang und einem Ende iſt: aber in jenen drei Beſtimmungen ſind vielmehr Anfang, Mittel und Ende gegeben, nur daß ſie nicht außereinander, ſondern ineinander ſind. Von dem Begriff der leeren Unendlichkeit iſt ebenſo alle Endlichkeit ausgeſchloſſen; allein in jenen drei Beſtimmungen iſt das Abſolute gegen ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt endlich, während es nach außen völlig frei oder unendlich iſt; nirgends ein Unbegrenztes, ſondern überall ein Begrenztes, iſt es doch frei; denn es iſt gefaßt und auch nicht gefaßt: gefaßt, inwiefern es ein durchgängig Beſtimmtes, nicht gefaßt, inwiefern es keiner einzelnen Form oder Beſtimmung ſo verpflichtet iſt, daß es die anderen ausſchlöße. Hier iſt alſo auch der Begriff des einförmigen und leeren Seyenden vollends gänzlich beſeitigt, an die Stelle deſſelben iſt das gegliederte, in ſich ſelbſt zugleich mehrfache und einfache Seyende getreten. Von dem Parmenideiſchen Einen wurde gleich anfangs abgelenkt, inwiefern das Subjekt des Seyns gleich als das Seynkönnende beſtimmt wurde, d. h. als Negation des Seyns geſetzt, der dann eine gleiche Negation des Könnens nothwendig entgegenſteht. Das Erſte, das wir ſetzten, iſt ſchon = Einem, nicht = Allem, was hier ebenſoviel bedeuten würde als = o. Das subjectum ultimum alles Seyns iſt freilich mehr als nur Eines (unum quid), aber nicht dadurch, daß es im gewöhnlichen Sinn unendliche oder allgemeine Subſtanz, ſondern dadurch, daß es Allheit iſt (denn jede geſchloſſene und in ſich geendete Mehrheit iſt = Totalität = Allheit). Das, was ſeyn wird, das Subjekt alles Seyns, iſt nothwendig

Digitized by Google

Allheit, aber nicht in einem materiellen Außereinander, nicht als 1 + 1 + 1, ſo daß dieſe Elemente ſich als Theile des Einen verhielten. Denn der Theil iſt immer ein vom Ganzen Verſchiedenes, inwiefern angenommen wird, daß das Ganze mehr iſt als dieſer Theil, daß es mehr enthält als dieſer, nämlich auch die andern Theile, welche dieſer von ſich ausſchließt. Theile ſind nur, wo gegenſeitige Ausſchließung. Aber eine ſolche Ausſchließung findet hier eben nicht ſtatt, ſondern jedes iſt das Ganze. Das Seynkönnende iſt nicht außer dem Seyenden und nicht außer dem als ſolches geſetzten Seynkönnenden. Keines von dieſen iſt außer dem andern; was ich alſo betrachte, iſt immer das Ganze. Der Theil, wenn man von einem Theil ſprechen will, iſt hier ſelbſt das Ganze und nicht weniger als das Ganze, und umgekehrt iſt das Ganze nicht mehr, als jeder Theil auch iſt. Dieß iſt aber der Charakter der vollendeten Geiſtigkeit. Im Geiſtigen iſt der Anfang nicht außer dem Ende, und das Ende nicht außer dem Anfang, der Anfang iſt eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang, wie Chriſtus den Geiſt beſchreibt, indem er ihn mit dem Wehen des Windes vergleicht: Der Wind wehet, wo er will (d. h. jeder Punkt iſt ihm gleichgültig), und du höreſt ſein Sauſen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt, d. h. du kannſt in ihm den Anfang nicht von dem Ende trennen, er iſt überall Anfang und überall Ende, jeder Punkt ſeiner Bahn kann als Anfang und kann als Ende betrachtet werden. Wenn demnach eine ſolche Einheit, als wir in „dem was ſeyn wird“ geſetzt haben, nur in einem Geiſt denkbar iſt, ſo haben wir damit gewonnen, daß „das was ſeyn wird“ Geiſt iſt, und zwar — als Allheit — der vollendete, in ſich ſelbſt beſchloſſene und in dieſem Sinn abſolute Geiſt.

Mit dem Begriff des Geiſtes tritt nun aber ein vollkommener Wendepunkt ein.

Digitized by Google

Zwölfte Vorlesung.

Unser ganzes Bemühen ging dahin zu finden, was *vor* und *über* dem Seyn ist. Doch konnten wir dieses vorerst nur in *Bezug* auf das Seyn — als das, was *seyn wird* — betrachten. Dieß hat uns successiv auf die Begriffe des *reinen* Seynkönnenden, des reinen Seyenden, und des im Actus, im Seyn Potenz Seyenden geführt. Diese drei Begriffe verhielten sich soweit als nothwendige Bestimmungen dessen, was *seyn wird*, wenn nämlich dieses als solches festgehalten und gesetzt, wenn es gegen seine eigne Zukunft festgestellt werden soll, daß es nicht ein blindlings in diese Fortgehendes, sich selbst gleichsam Ueberstürzendes und auf diese Weise sich Verlierendes sey. Aber es zeigte sich, daß jene drei sich nicht in einem materiellen Außereinander denken lassen, sondern nur als Bestimmungen eines Geistes. Das, was seyn wird, war also nun bestimmt als Geist, und wir können sagen: das, was seyn wird, *als solches* gesetzt oder festgehalten, ist Geist und zwar vollendeter Geist. Es ist aber nun leicht einzusehen, daß damit die ganze Betrachtung sich *umkehrt*. Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nöthig hat aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschlossen ist. Insofern kann er nun auch zunächst nicht mehr als eine mögliche Quelle oder Ursache eines *künftigen* Seyns, er muß vor allem als *selbst Seyendes* bestimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in Bezug auf ein anderes, mögliches Seyn, sondern natürlich zuerst in Bezug auf sich selbst zu betrachten. — Bisher allerdings

Digitized by Google

galten uns jene Begriffe nur als die Potenzen, Möglichkeiten oder Prioritäten eines künftigen Seyns. Das Seynkönnende als ſolches iſt unmittelbare Möglichkeit oder mögliche Quelle eines künftigen Seyns, auch das rein Seyende enthält in ſich, wenn gleich nur eine mittelbare, aber denn doch eine mittelbare Quelle des Seyns. Das rein Seyende iſt das nur mittelbar — aber doch das mittelbar auch ſeyn Könnende; denn es iſt leicht vorauszuſehen, daß, wenn das unmittelbar Seynkönnende, von welchem wir ſagten, es ſey dem rein Seyenden Grund, Subjekt — wenn dieſes aus dem angenommenen Verhältniß herausträte und ein ſelbſt Seyendes, objektiv würde, daß es nun jenes rein Seyende in statum potentiae ſetzte, wo es ſich dann alſo ebenfalls als ein Seynkönnendes verhielte. Durch ſeinen Bezug auf das Seynkönnende war alſo alles auch Seynkönnendes. Inſofern verhielten ſich unſere drei Begriffe insgeſammt als Potenzen eines künftigen möglichen Seyns. Aber in dem vollendeten Geiſt können ſie nicht mehr als ſolche betrachtet werden. In dem vollendeten Geiſt iſt das unmittelbar Seynkönnende nicht mehr Seynkönnendes, es wird, wie wir früher erklärten, des Zufälligen an ihm, d. h. eben des Seynkönnens im tranſitiven Sinn, entbunden, und ſo ſind alſo, in ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geiſt, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seyns, d. h. überhaupt nicht mehr Potenzen, ſondern als der Geiſt ſelbſt, d. h. als immanente Beſtimmungen des Geiſtes ſelbſt. Sie treten in ihn ſelbſt zurück, jetzt iſt der Geiſt das Erſte, das Prius (denn er iſt nicht etwa zuſammengeſetzt aus ihnen — er iſt ihre vor- und übermaterielle Einheit; er iſt — zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — eher als ſie), Er iſt ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Platon ſich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzuſteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unſerer Gedanken kehrt ſich um: was einen Augenblick das prius ſcheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt, was das prius, wird zum posterius. — Um aber dieſe Umkehrung aus einem allgemeinen Geſichtspunkt zu zeigen, ſo bemerke ich, daß unſer Philoſophiren bis jetzt durchaus

Digitized by Google

nur ein hypothetiſches war. Wenn es ein Seyn gibt, ſo iſt das Seyende ſelbſt ein nothwendiger Gedanke. In ſeinem unmittelbaren Verhältniß zum Seyn aber iſt es das unmittelbar Seynkönnende u. ſ. f. (denn ich will nicht dieſe ganze Reihe von Beſtimmungen wiederholen), aber dieſe ganze Folge, wie Sie ſelbſt ſehen, beruht auf der Vorausſetzung, wenn es ein Seyn oder ein Seyendes gibt. Hieraus erhellt alſo, daß jener Gedanke des Seyenden, d. h. einer letzten aller Differenz entkleideten Subſtanz des Seyns, nicht ein an ſich nothwendiger iſt, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, ſondern doch nur ein relativ nothwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, ſo muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage iſt immer: warum iſt überhaupt etwas, warum iſt nicht nichts? Auf dieſe Frage kann ich nicht mit bloßen Abſtraktionen von dem wirklichen Seyn antworten. Anſtatt alſo, wie es den Anſchein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abſtrakte Seyende begründet ſey, iſt vielmehr dieſes abſtrakte Seyende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerſt irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abſtrakte Seyende kommen kann. Nun ſteht freilich alles wirkliche Seyn vielem Zweifel bloß, ja man kann ſagen, die Philoſophie hat eben mit dem Zweifel an der Realität des einmal vorliegenden oder vorhandenen Seyenden angefangen. Aber dieſer Zweifel bezieht ſich immer nur auf dieſes wirkliche, auf das beſtimmte vorliegende, wie z. B. diejenigen Philoſophen, die man Idealiſten zu nennen pflegt, die reelle Exiſtenz der körperlichen Dinge geleugnet haben, aber die Frage dieſes Zweifels hat, vernünftiger Weiſe, immer nur den Sinn, ob dieſes Wirkliche, z. B. ob das Körperliche, das wahre Wirkliche ſey, im Grunde ſetzt alſo dieſer Zweifel das wahre Wirkliche ſelbſt voraus, er will ſich nur nicht das bloß ſcheinbare für das wahre geben laſſen. Hätte der Zweifel an der Realität des einzelnen Seyenden oder Wirklichen den Sinn, an der Realität des Wirklichen überhaupt zu zweifeln, ſo würde der Anhänger des Parmenides z. B. ſeine eigne Vorausſetzung, die Vorausſetzung des abſtrakten Seyenden, aufheben. Er wäre auch zu dem Begriff des abſtrakten

Digitized by Google

Seyenden nicht berechtigt, wenn er nicht irgend ein Wirkliches voraus hätte. In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie immer nicht irgend ein Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieses letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Principien gesucht werden, die selbst bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seyns sind — dieses Wirkliche kann eben nur der Geist seyn. Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern nach sich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht seines, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seyns, sind sie nur, inwiefern sie über ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seyns treten sie erst nach der Hand, ex post oder post actum hervor.

Jene Möglichkeiten sind Principien des Seyns — Principien nicht etwa des Geistes oder seines Seyns (denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie), sondern Principien sind sie des Seyns, welches von Anfang an zu erklären beabsichtet worden, des Seyns, das Erklärung fordert. Das sind sie in der That; sie sind die eigentlichen Anfänge, ἀρχαί, des sämmtlichen gewordenen Seyns. Es ist natürlich, daß die Philosophie zuerst und vor allem dieser unmittelbaren Principien des Seyns sich versichere. Ihre Absicht ist, überhaupt das Seyn, welches seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, weil es gleich als ein nicht-ursprüngliches sich darstellt — überhaupt dieses Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieser Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Principien des Seyns zu unterscheiden, die in dem übrigens verschiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging großentheils damit hin, diese Principien aufzusuchen. Die neuere hat sich nur langsam dahin erhoben, diese Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufassen. Denn z. B. wenn Cartesius die ganze Welt auf Materie und Denken als absolute Gegensätze reducirt, so war weder

Digitized by Google

die Materie noch das Denken eine wahre ἀρχή, ein reines principium des Seyns. Daſſelbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Subſtanz des Spinoza, wie von der Vorſtellkraft, welche Leibniz als einziges Princip ſowohl der materiellen als der geiſtigen Welt aufſtellte. Die übrige Philoſophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrſchende, gab das Forſchen nach dieſen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf, obgleich es gewiß die erſte Aufgabe iſt, das Seyn erſt auf ſeine unmittelbaren Principien zu reduciren, da man nicht hoffen kann, von der ſinnloſen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar — ohne Vermittlung jener Principien — zur höchſten Urſache ſelbſt gelangen zu können. Das Vermittelnde zwiſchen dem empiriſchen Seyn und der höchſten, d. h. eigentlichen, Urſache (denn die Mittelurſachen werden bloß uneigentlich ſo genannt) ſind eben die ἀρχαί, die unmittelbaren Principien des Seyns. Statt derſelben hatte die neuere Philoſophie bloße Begriffe als ſubjektive Vermittlungen. Es ſchien ihr genug, wenn ſie z. B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelſt ſolcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingeſtellt blieb und gewiſſermaßen als gleichgültig betrachtet wurde, wie ſie objektiv zuſammenhangen mögen.

Da ich hier der bloßen Verſtandesbegriffe gedenke, mit welchen die frühere Philoſophie zu der höchſten Urſache aufſteigen zu können meinte, ſo will ich bei dieſer Gelegenheit bemerken, daß man unſere Principien des Seyns gänzlich mißverſtehen würde, wenn man ſie als bloße Kategorien betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was wir das Seynkönnende nennen, ſey nichts anderes als der allgemeine, d. h. auf alles, ſelbſt auf das einzelnſte concrete Ding anwendbare Begriff der Möglichkeit. Was wir das rein Seyende nennen, ſey die Kantſche Kategorie der Wirklichkeit, das ſeyn Sollende ſey der allgemeine Verſtandesbegriff der Nothwendigkeit. Allein dieß wäre ein völliger Mißverſtand. Jenes Seynkönnende iſt nicht der allgemeine, auf das Concrete insgeſammt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es iſt vielmehr ſchlechterdings nichts Allgemeines, ſondern im Gegentheil ein höchſt Beſonderes; es iſt jene eine, ihres Gleichen nicht

Digitized by Google

kennende Möglichkeit, die Möglichkeit κατ' ἐξοχήν, die Urmöglichkeit, die der erſte Grund alles Werdens, und inſofern auch alles gewordenen Seyns, iſt.

Mit bloßen allgemeinen Verſtandesbegriffen glaubte die frühere Philoſophie das Verhältniß zwiſchen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und abſolute Unzulänglichkeit dieſes Verfahrens auf eine Weiſe zeigte, die unmöglich machte zu demſelben zurückzukehren, hat damit, ohne es zu wiſſen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wiſſenſchaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältniß für unſere Erkenntniß bloß im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einſicht in den wirklichen Zuſammenhang zu vermitteln, ſondern eben den wirklichen Zuſammenhang ſelbſt einzuſehen. Fichte gab den erſten Anlaß, zu den wirklichen ἀρχαῖς wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegenſetzte, ein Gegenſatz, der offenbar mehr begreift als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich doch nichts anderes als das menſchliche Ich verſtand, das ſchon ein höchſt concretes iſt, konnte man nicht ſagen, daß in dieſer Unterſcheidung ein wahres Princip des Seyns gegeben ſey. Aber ſie leitete doch dahin. Die Naturphiloſophie kam zuerſt wieder auf die reinen ἀρχάς. Denn indem ſie zeigte, daß im wirklichen Seyn weder ein rein Objektives noch ein rein Subjektives irgendwo angetroffen werde, ſondern auch an dem, was im Ganzen als Objektives oder in Fichtes Sprache als Nicht-Ich beſtimmt wurde, in der Natur z. B. das Subjektive einen weſentlichen und nothwendigen Theil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjektiven ein Objektives ſey, daß alſo Subjektives und Objektives in nichts auszuſchließen ſeyen, ſo waren nun eben damit Subjekt und Objekt als reine Principien wirklich gedacht, zu wahren ἀρχαῖς befreit, und indem auf dieſe Weiſe die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philoſophie zuerſt auch möglich, aus dem bloßen ſubjektiven Begriff, mit dem ſie bis dahin alles zu vermitteln ſuchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in ſich aufzunehmen, gewiß die größte Veränderung, die ſich ſeit Carteſius in der Philoſophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem

Digitized by Google

ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philoſophie, indem ſie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geiſtigen Welt fortgehender Proceß, deſſen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven ſind, worin dieſes ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächſte Schritt zur abſoluten Urſache offen ſtand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objektive verleihende oder gebende beſtimmt werden konnte.

Es iſt alſo immer ſchon etwas, dieſe Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar ſo, daß man zugleich ihrer Vollſtändigkeit ſich verſichert und erkennt: dieſe ſeyen die einzigen, und außer denen keine andern gedacht werden können; es ſeyen in ihnen wirklich alle Verhältniſſe gegeben, die das, was vor und über dem Seyn iſt, zum Seyn haben kann. Das Nächſte am Seyn kann nur das unmittelbar Seynkönnende ſeyn, d. h. was, um zu ſeyn, nichts bedarf als zu wollen, was daher inſofern ſchon als Wille, nur noch ruhender, beſtimmt iſt. Dieſem zunächſt läßt ſich nur noch das bloß mittelbar ſeyn — ſeyn und alſo auch wollen — Könnende denken, von dem ſich leicht zeigen läßt, daß es ſeiner Natur nach nur das rein Seyende ſeyn könne, das ein wirklich Seyendes werden, a potentia ad actum übergehen kann, nur ſofern es in potentiam geſetzt wird, das alſo ein ſolches vorausſetzt, von dem es in potentiam zu ſetzen, als das rein Seyende zu negiren iſt. Außer dieſen beiden — als nur durch beide zu Vermittelndes, das eben darum nur als Drittes in das Seyn kommen kann, läßt ſich dann nur noch denken das als das rein Seynkönnende — als lautere Freiheit gegen das Seyn — ins Seyn Kommende, was weder dem Erſten möglich iſt (denn dieſes hört im Seyn vielmehr auf Potenz zu ſeyn), noch dem Zweiten, das im wirklichen Seyn vielmehr ſich zum rein Seyenden wiederherzuſtellen und als Potenz aufzuheben ſucht. Es läßt ſich aber alsdann ferner leicht zeigen, daß dieſe drei Potenzen des Seyns nur in Einem und demſelben ſich denken laſſen. Denn z. B. das rein Seyende iſt nur zu denken als Negation des Könnens, dieſe Negation des Könnens läßt ſich aber nur begreifen als zweite Beſtimmung

Digitized by Google

einer Substanz oder eines Subjekts, das seiner ersten Bestimmung nach schon Können ist; und ebenso ist die dritte Potenz nur zu denken als Negation des einseitigen Könnens und des einseitigen Seyns. Auch diese Doppelnegation aber ist nur möglich als dritte Bestimmung eines Subjekts, das früheren Bestimmungen nach schon einseitiges Können und einseitiges Seyn ist. Es ist also Ein Subjekt, das die drei ist, und die Einheit, die in diesem Subjekt gedacht wird, kann nur eine geistige, d. h. es kann selbst nur Geist seyn. Durch die Mehrheit der ἀρχῶν also war vermittelt, daß wir von der bloß substantiellen und abstrakten Einheit des Parmenides zu einer geistigen gelangten. Bis zu diesem Punkt war aber unsere ganze Entwicklung eine bloß hypothetische. Wenn ein Seyn entsteht, so kann es nur in jener Folge entstehen. Aber warum entsteht denn ein Seyn? Die erste Wirklichkeit ist uns in jenem Geist gegeben, von dem sich nun freilich sagen läßt: wenn ein vernünftiges oder ein frei gesetztes Seyn ist (beides ist eins), so muß jener Geist seyn; aber wir haben darum keineswegs eine absolute Nothwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geist ist nicht etwa, damit es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos ist, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit.

Ich habe freilich durch die ganze bisherige Entwicklung gezeigt: Wenn ein vernünftiges Seyn ist oder seyn soll, so muß ich jenen Geist voraussetzen. Aber damit ist noch immer kein **Grund** von dem Seyn dieses Geistes gegeben. Ein Grund desselben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst unbedingt zu setzen wären. Aber dieß eben ist nicht der Fall, denn es ist absolut gesprochen ebenso möglich, daß keine Vernunft und kein vernünftiges Seyn, als daß eine Vernunft und ein vernünftiges Seyn

Digitized by Google

iſt. Der Grund, oder richtiger geſprochen, die Urſache der Vernunft iſt alſo vielmehr ſelbſt erſt in jenem vollkommenen Geiſt gegeben. Nicht die Vernunft iſt die Urſache des vollkommenen Geiſtes, ſondern nur, weil dieſer iſt, gibt es eine Vernunft. Damit iſt allem philoſophiſchen Rationalismus, d. h. jedem Syſtem, was die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerſtört. — Nur weil ein vollkommener Geiſt iſt, iſt eine Vernunft. Dieſer ſelbſt aber iſt ohne Grund, ſchlechthin, weil er Iſt. Aber daraus folgt nicht, wie man zu ſagen pflegt, daß er abſolut unbeweisbar wäre. Denn vielmehr die ganze (poſitive) Philoſophie iſt eben nichts anderes als der Erweis dieſes abſoluten Geiſtes. Er hat kein Prius, ſondern iſt ſelbſt das abſolute Prius, und alſo iſt von keinem andern Prius aus zu ihm zu gelangen. Denn wenn wir uns auch hier jener Principien des Seyns (wie wir ſie nannten) gleichſam als Stufen und Sproſſen bedienten, zu ihm zu gelangen, ſo mußten wir doch am Ende einſehen, daß ſie dieß nur für uns waren, und auch nur zu einem propädeutiſchen (didaktiſchen) Zweck, daß aber objektiv, d. h. vom Standpunkt jenes Geiſtes ſelbſt, betrachtet, das Verhältniß ſich umkehrt und dieſe Principien vielmehr die Folge, das Poſterius von ihm ſind[1]. Der abſolute Geiſt kann alſo zwar durch

[1] Es folgt hieraus, daß wenn die reinrationale Philoſophie dem Vortrag der poſitiven Philoſophie unmittelbar ſelbſt vorausgeht, die letztere nicht erſt die Principe des Seyns zu ſuchen hat, da ſie ja in jener ſchon gegeben ſind, wie denn der Verfaſſer nach hierüber hinterlaſſenen Andeutungen bei der Herausgabe dieſes Theils ſeines Syſtems wirklich die Abſicht hatte, die im Bisherigen wieder entwickelten, „das Seyende" conſtituirenden Begriffe hier nicht aufs Neue und beſonders wieder aufzuſtellen, und ebenſo auch auf den Wendepunkt, der mit der gefundenen Idee eintritt, nicht wieder zurückzukommen, ſondern einfach auf die Darſtellung der reinrationalen Philoſophie und auf die den Uebergang zur poſitiven Philoſophie bereitenden Vorträge (incl. der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten) insbeſondere zu verweiſen, und ſo das Ganze als durch das Vorhergehende bewieſen zu behandeln. Man ſieht übrigens aus der hier vorliegenden (die rationale Philoſophie nicht vorausſetzenden) Darſtellung, daß, wenn die bloß rationale Entwicklung oder wenn die reine Vernunftwiſſenſchaft ſich darauf zu beſchränken hätte, mittelſt der Deduktion der Elemente, der Urſtoffe des Seyenden zu dem, was das Seyende Iſt, (dem Seyenden ſelbſt) zu führen, ſie ſelbſt nur eine didaktiſche, ſubſtruirende Aufgabe innerhalb der poſitiven Philoſophie zu erfüllen hätte, aber keine

dieſe Principien, aber er kann durch ſie nicht als durch ſein prius, ſondern nur als durch ſein posterius bewieſen werden, d. h. er kann überhaupt nur a posteriori erwieſen werden. Dieß darf freilich (wie ſchon in der Einleitung[1] gezeigt worden) nicht in dem Sinn verſtanden werden, in welchem man ſonſt wohl auch den phyſikotheologiſchen Beweis einen Beweis Gottes a posteriori genannt hat. In dieſem Beweis nämlich wird aus der Zweckmäßigkeit der Natur und aller Natureinrichtungen im Ganzen und im Einzelnen auf einen freiwilligen und intelligenten Urheber der Dinge geſchloſſen. Hier ſucht man alſo vom posterius, von dem, was als die Folge betrachtet wird, zu dem prius zu gelangen. Aber in der wahrhaft objektiven Philoſophie wird der vollkommene Geiſt vielmehr dadurch erwieſen, daß von ihm als prius zu ſeiner Folge, nämlich zu ſeinen Werken und Thaten als zum posterius, fortgegangen wird. In dem phyſikotheologiſchen Beweis wird die Welt zum prius des Beweiſes gemacht, Gott alſo zum posterius. Hier dagegen iſt umgekehrt der vollkommene Geiſt das prius, von dem aus man zur Welt, zum posterius gelangt. Daraus ergibt und erklärt ſich, was ich ſchon früher geſagt habe: die poſitive Philoſophie ſey in Anſehung der Welt Wiſſenſchaft a priori, ganz von vorn anfangende, alles gleichſam in urkundlicher Folge, vom prius herleitend, in Anſehung des vollkommenen Geiſtes aber Wiſſenſchaft a posteriori.

Das Princip der Philoſophie iſt eben ihr Gegenſtand; inſofern kann man ſagen: das Princip der Philoſophie liegt in ihrem Ende. Denn ſie iſt nichts anderes als die Realiſirung ihres Princips. Es iſt alſo auch freilich damit allein nichts gethan, als das Erſte und Höchſte den vollkommenen Geiſt zu ſetzen, wenn man nachher von ihm aus nicht

Wiſſenſchaft für ſich, keine alles in ihren Kreis ziehende, univerſelle Wiſſenſchaft, d. h. keine Philoſophie ſeyn könnte, wie es die reinrationale iſt. — Noch bemerke ich, daß außer der hier gegebenen Deduktion der drei Principe noch eine andere (bei dem Vortrag über Philoſ. der Offenbarung in Berlin im Winter 1841 auf 1842 angewendete) Darſtellung exiſtirt, in welcher die Principe nicht zuerſt für ſich oder von ſich aus, ſondern unmittelbar von Gott (A°) aus deducirt ſind, ein Verſuch, der im nächſten Bande mitgetheilt werden ſoll. D. H.

[1] S. oben S. 130, Anmerk. 1.

weiter — nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann. Die Stärke einer Philoſophie iſt auch nicht nach dem Aufwand von Begriffen zu beurtheilen, den ſie macht, um ihr Princip zu begründen; ihre Stärke zeigt ſich in dem, was ſie mit ihrem Princip zu machen verſteht. Nur die Unfähigkeit oder die vorſchnell gefaßte Meinung, es ſey unmöglich, dieſen Weg zu finden, das Seyn als ein freigeſetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es allein auch ein vernünftiges Seyn, ein wahrer κόσμος ſeyn kann, — nur die Unfähigkeit, ſage ich, in der man ſich befand, oder in der man, allzu freigebiger Weiſe die Schranken ſeiner eignen Subjektivität auf den menſchlichen Geiſt überhaupt übertragend, den menſchlichen Geiſt ſelbſt glaubte, dieſes Ziel zu erreichen, hat alle die künſtlichen Syſteme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und ſich zu verbergen geſucht hat. Nur wer jenen Weg wirklich geht und ihn dadurch zeigt, der hat den vollkommenen Geiſt als Princip der Philoſophie erwieſen. Wir ſind jetzt eben im Begriff, dieſen Weg zu betreten.

Im abſoluten Geiſt müſſen ſich allerdings auch alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seyns finden, aber er wird ſie nicht unmittelbar als Potenzen dieſes Seyns, ſondern als Beſtimmungen ſeiner ſelbſt, ſeines eignen Seyns enthalten; nur mittelbar können ſie ſich als Potenzen des von ihm verſchiedenen Seyns darſtellen. Sie ſind in ihm nicht als tranſitive, ſondern als immanente Beſtimmungen, nicht in der Hinauswendung (gegen ein zukünftiges mögliches Seyn), ſondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein Anderes von ihm, ſondern als Er ſelbſt. Es iſt leicht einzuſehen, daß der abſolut freie Geiſt nothwendig zugleich der vollkommene, der in ſich beſchloſſene, ſich ſelbſt genügende, nichts außer ſich bedürfende, d. h. daß er abſolute Allheit ſeyn muß. Aber dieſe Allheit muß in ihm eine hineingewendete, d. h. bloß auf ihn ſelbſt ſich beziehende, ſeyn, weil, wenn dieſe Allheit als eine ſolche in ihm wäre, die ſich unmittelbar auf ein äußeres (von ihm verſchiedenes) Seyn bezöge, ſchon darin gewiſſermaßen eine Nöthigung liegen würde aus ſich ſelbſt herauszugehen. Der vollkommene und nur darum auch abſolut freie Geiſt kann nur derjenige ſeyn, der

über jedes beſondere Seyn hinausgehend, an keines gebunden, nach keinem außer ſich ſtrebend oder gezogen, keines außer ſich bedürftig, ſondern in ſich beſchloſſen und vollendet, eine wahre Allheit iſt. Dieſe Allheit ihrer inneren oder poſitiven Bedeutung nach ſtellt ſich nun auf folgende Weiſe dar.

Der vollkommene Geiſt iſt 1) der an ſich ſeyende Geiſt: demnach zunächſt überhaupt der **ſeyende**, wo alſo von einem über ihn ſelbſt hinausgehenden Seyn gar nicht die Rede iſt, der ſelbſt ſchon ſeyender Geiſt iſt. In specie aber iſt er unmittelbar oder zuerſt der an ſich, d. h. der nicht von ſich weg, nicht als Objekt von ſich ſeyende Geiſt. Es fällt den meiſten ſchwer, dieſen erſten Begriff zu faſſen, weil alles Erfaſſen in einem ſich-gegenſtändlich-Machen beſteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das abſolut Nichtgegenſtändliche in dieſer ſeiner Ungegenſtändlichkeit ſich zu denken. Der Menſch begreift wohl noch das, wozu er durch eine Bewegung ſeines Denkens gelangen kann, aber dieſer erſte Begriff wird eben nur in der Nicht-Bewegung gefaßt und wirklich gedacht. Man kann etwa ſagen: das hier Gemeinte ſey der vollkommene Geiſt als reines Selbſt, in völliger Selbſtentſchlagung, abſolutem Nichtwiſſen ſeiner ſelbſt, wo er alſo (wenn Wiſſen dem Seyn entgegengeſetzt wird) gleichſam das reinſte, aber eben darum auch unnahbarſte Seyn iſt, das der Sitz der reinſten Aſeität iſt, das Seyn, dem der Verſtand nichts abgewinnen kann, das er nur ausſpricht, indem er ſchweigt, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will. Denn es wird nicht erkannt wie der Gegenſtand in anderem Erkennen, indem man aus ſich herausgeht, ſondern vielmehr im an-ſich-Halten, im ſelbſtſtill-Stehen, und wenn man einer gewiſſen Klaſſe von indiſchen Braminen, unter deren Uebungen, durch welche ſie der höchſten Contemplation oder Beſchaulichkeit ſich fähig zu machen ſuchen, auch eine beſondere Praxis hinſichtlich des Athem-Einziehens oder an-ſich-Haltens vorkommt, wenn man dieſen Braminen oder ihren Vorgängern eine Kenntniß der Idee, welche hier entwickelt werden ſoll, zuſchreiben wollte, ſo müßte man eben annehmen, daß die Erfinder dieſer vielleicht jetzt gedankenlos ausgeübten Praxis damit nur die Art anzeigen wollten, wie man ſich

jenes Tiefſten und Innerſten und gleichſam Abgeſchiedenſten in der Gottheit verſichere, das in der That nicht in einer Expanſion oder Exſpiration, ſondern nur in der höchſten Attraktion (Zurückziehung) und gleichſam einer abſoluten Inſpiration des Denkens gefunden und gewiſſermaßen empfunden wird. Doch eben dieß erinnert uns, daß es ſich nicht ziemt viele Worte darüber zu machen; man kann jedem nur die Anleitung dazu geben, übrigens muß es ihm ſelbſt überlaſſen bleiben, ſich des Geiſtes in ſeinem reinen an ſich Seyn zu verſichern.

Der vollkommene Geiſt iſt aber nicht bloß der an ſich ſeyende (denn er iſt Allheit); er iſt 2) der für ſich ſelbſt ſeyende Geiſt.

Eh' ein Weſen für ſich, d. h. als Objekt von ſich ſelbſt, da iſt, muß es an ſich da ſeyn. Der für ſich ſelbſt ſeyende, d. h. der als Objekt von ſich ſeyende Geiſt ſetzt den an ſich ſeyenden Geiſt voraus. Er iſt der für ſich ſeyende Geiſt heißt eben: er iſt der für ſich als den an ſich ſeyenden — ſeyende.

Wie der an ſich ſeyende Geiſt nicht für ſich iſt, ſo iſt der für ſich ſelbſt ſeyende Geiſt nicht an ſich. Er iſt vielmehr der außer ſich, von ſich weg ſeyende Geiſt. Wenn der Geiſt als der an ſich ſeyende das abſolut Innerliche, Verborgene und gleichſam Unſichtbare ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt eben dieſer, als der für ſich (d. h. für den an ſich ſeyenden) — ſeyende, das Aeußere, relativ gleichſam Sichtbare des Geiſtes.

Es iſt leicht einzuſehen, daß in dieſer Geſtalt des Geiſtes, wie wir ſie nennen mögen, kein eigner Wille iſt. Die Natur des für ſich ſeyenden Geiſtes iſt eben nur, für ſich, d. h. für den an ſich ſeyenden zu ſeyn, ſich dieſem ganz zu geben. Sowie wir von der andern Seite ſagen können, die Natur des an ſich ſeyenden Geiſtes ſey, nur derjenige zu ſeyn, für den der andere da iſt. Einer vergißt ſich gleichſam im andern. Keiner von beiden iſt, ſo zu ſagen, um ſeiner ſelbſt willen: der an ſich ſeyende iſt nur, um ſich als den für ſich ſeyenden zu haben, der für ſich (alſo nicht an ſich) ſeyende iſt nur, um ſich dieſem (dem an ſich ſeyenden) zu geben. Es iſt leicht einzuſehen, daß, wenn man unter dem Seyn bloß das ſich gebende, das

offenbare, das außer ſich, von ſich weggehende Seyn verſteht, daß alsdann der für ſich ſeyende Geiſt der rein ſeyende iſt, und in dem gar nichts von einem nicht-Seyn iſt. Er iſt, der ganz und bloß Seyn iſt. Bleibt man bei dieſer Bedeutung des Seyns ſtehen, ſo folgt, daß in demſelben Sinn der an ſich ſeyende Geiſt eine abſolute Enthaltung von dem Seyn, eitel nicht Seyn iſt, aber das nicht Seyn in dieſem Sinn iſt nur ein Seyn in anderem Sinn; das Seyn des an ſich ſeyenden Geiſtes iſt nur das verborgene, das, wie wir früher ſagten, ungegenſtändliche, das in ſich ſelbſt zurückgezogene, lediglich in ſich ſeyende, bloß weſende Seyn. Wir bedienten uns von dem an ſich ſeyenden Geiſt ſchon des Ausdrucks, er ſey in abſoluter Selbſtentſchlagung, d. h. eben in abſoluter Enthaltung von dem Seyn, nämlich dem äußeren Seyn. Er iſt in dieſer, weil er nur reines Selbſt, bloß Er ſelbſt, gleichſam ein Subjekt ohne alles Prädicat iſt. Eben dieſe reine Selbſtheit ſtellt ſich als abſolute Unſelbſtigkeit dar. Denn ſelbſtig iſt das Selbſt, das ſich geltend macht, ſich ein Prädicat ſucht oder verſchaffen will. Die nämliche Unſelbſtigkeit, nur auf andere Art, iſt aber in dem für ſich ſeyenden Geiſte, indem er, ſelbſt gleichſam ohne Selbſt, ſein Selbſt in dem an ſich Seyenden hat, für den allein er da iſt. Es iſt eine vollkommene gegenſeitige Selbſtvergeſſenheit, wobei die eigne Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt. Auf beiden Seiten iſt alſo eine völlig gleiche Reinheit und Unendlichkeit; denn der an ſich und der für ſich ſeyende Geiſt, jeder iſt in ſich unendlich, obgleich ſie gegeneinander endlich ſind, indem der eine nicht der andere iſt.

Wir können nun aber auch bei dem Geiſt in ſeiner zweiten Geſtalt als bloß für ſich (und daher nicht an ſich) ſeyenden Geiſt nicht ſtehen bleiben. Denn in jeder von beiden Geſtalten iſt eine relative Negation deſſen, was in der andern Geſtalt geſetzt iſt. Das Vollkommene iſt erſt erreicht, wenn das, was in beiden getrennt, in Einem — vereinigt iſt. Der vollkommene Geiſt iſt alſo 3) der im an ſich oder Subjekt-Seyn für ſich ſeyende, der als Subjekt ſich ſelbſt Objekt ſeyende, ſo daß er — nicht wie zuvor in zwei getrennten Geſtalten, in der einen nur an ſich, in der andern nur für ſich, in der einen nur Subjekt,

in der andern nur Objekt, ſondern in einer und derſelben Geſtalt, alſo unzertrennlicher Weiſe, und ohne wirklich zwei ſeyn zu können, Subjekt und Objekt iſt, wie der menſchliche Geiſt, indem er ſich ſelbſt bewußt iſt und ſich ſelbſt hat, gewiſſermaßen zwei iſt, Subjekt und Objekt, aber ohne wirklich zwei zu ſeyn, indem er der Zweiheit ohnerachtet doch nur Einer bleibt, der ganz Subjekt und ganz Objekt iſt, ohne Vermiſchung und ohne daß die zwei ſich gegenſeitig beſchränkten oder trübten.

Die zwei anfangs getrennten, aber am Ende zuſammentreffenden Beſtimmungen, des bloßen an ſich- und des bloßen für ſich-Seyns vereinigen ſich im Begriffe des bei ſich Seyns. Das bei ſich Seyende iſt nicht das nothwendig an ſich Seyende, gar nicht von ſich weg ſeyn Könnende, und es iſt ebenſowenig das nothwendig und nur von ſich weg Seyende, gar nicht an ſich ſeyn Könnende (wie der Geiſt in ſeiner zweiten Geſtalt), ſondern es iſt eben das, was von ſich weg — ſeyn, von ſich weggehen, ſich äußern kann, ohne darum weniger an ſich zu ſeyn, und das umgekehrt an ſich iſt, ohne darum weniger von ſich weggehen zu können, wie der menſchliche Geiſt. Die Folge iſt alſo jetzt dieſe: der vollkommene Geiſt iſt a) der nur an ſich ſeyende Geiſt, b) der nur für ſich ſeyende Geiſt, welcher abſtrakt (d. h. ohne Bezug auf den an ſich ſeyenden) nur der außer ſich ſeyende ſeyn kann, weil er nicht für ſich als ſich, ſondern nur für den an ſich ſeyenden da iſt, c) der bei ſich ſelbſt ſeyende Geiſt, der ſich ſelbſt beſitzende, und zwar der unverlierbar ſich ſelbſt beſitzende Geiſt, denn Subjekt und Objekt ſind in ihm unzertrennlich vereinigt. Wir müſſen nun freilich ſagen, dieſer letzte ſey der vollkommene Geiſt. Dieß heißt aber nur ſo viel: in dieſem letzten ſey der Geiſt vollendet, erſt wirklich der vollkommene Geiſt. Denn übrigens können wir doch nicht dieſe höchſte Geſtalt, oder den Geiſt in dieſer Geſtalt allein und losgetrennt von den andern ſetzen. Denn — 1) der Geiſt kann unmittelbar nur der an ſich ſeyende ſeyn, und erſt in einer zweiten Geſtalt der für ſich ſeyende (denn, was für ſich ſeyn ſoll, muß erſt an ſich ſeyn), und nur indem der Geiſt der an ſich und der für ſich ſeyende ſchon iſt, iſt er gleichſam genöthigt,

in einer dritten Gestalt zugleich der an sich seyende und der für sich seyende — als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu seyn. Könnte er zurück, so würde er zunächst nur Objekt seyn, oder wenn er nichts vor sich hätte, nur Subjekt; Subjekt und Objekt in Einem zu seyn, ist ihm nur möglich, inwiefern ihm beides gewehrt ist, sowohl reines Subjekt als reines Objekt zu seyn — jetzt bleibt ihm nichts übrig, als beides in Einem zu seyn. 2) Wäre es auch eine Möglichkeit, den Geist unmittelbar zu setzen als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, so wäre dann übrigens schlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als solcher völlig stehen bleiben, und wäre daher gleichsam machtlos, eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären. Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergessen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geistes aus sich selbst, also von einem Seyn außer diesem Geist noch nicht die Rede ist, dennoch in dem vollkommenen Geist, das, was seyn wird, oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, der, der seyn wird, verborgen ist. Nun könnte aber der bei sich seyende Geist mit jener seiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für sich völlig impotent. — Der vollkommene Geist ist nur der an keine einzelne Form des Seyns gebundene, der nicht Eines seyn muß. Dieß erst vollendet den Begriff des absolut freien Geistes. Nun haben wir Eine Art des Seyns (nämlich das bloß wesende) erkannt in der ersten Gestalt, eine andere Art des Seyns (nämlich die des außer sich seyenden) in der zweiten Gestalt, in der dritten werden wir auch nur eine Art des Seyns erkennen. Der absolut freie Geist kann also auch an diese nicht gebunden seyn, weil sie, obwohl die höchste, doch nur Eine Art des Seyns ist. Wir werden zwar, um die Art dieses Seyns näher zu bezeichnen, mit Recht sagen: der Geist in der dritten Gestalt sey der als solcher seyende Geist. Denn in der ersten Gestalt, da er der bloß an sich seyende ist, kann er eben darum nicht der als solcher seyende seyn, denn dieses „als" drückt immer eine Hinaussetzung, eine Herfürstellung aus; wie man zu sagen pflegt: er hat sich als dieser herausgestellt oder gezeigt; in dem als, z. B. in dem als A seyn — liegt also immer

nicht das bloße A ſeyn, ſondern das als A erkannt oder erkennbar werden. Von dem allem iſt aber in dem bloßen an ſich Seyn das Gegentheil. Das bloße An-ſich tritt vielmehr in die Tiefe zurück, es iſt gerade das Unerkannte oder das rein im nicht Erkennen Erkennbare. Das Wort Seyn mit als verbunden bedeutet immer gegenſtändliches Seyn. Der bloß an ſich ſeyende Geiſt iſt alſo der nicht — als ſolcher ſeyende (ein wegen der Folge ſehr wichtiger Satz). Ferner der bloß gegenſtändlich ſeyende Geiſt (die zweite Geſtalt) iſt nicht bloß der nicht als ſolcher, ſondern ſogar der nicht = als ſolcher (denn er iſt der außer ſich ſeyende Geiſt). Der Geiſt in der dritten Geſtalt iſt erſt der als ſolcher ſeyende Geiſt. Dieſer iſt zugleich der nicht nicht Geiſt ſeyn könnende. Aber eben darum iſt auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seyns gebundene — d. h. er iſt nicht der abſolute Geiſt; denn der abſolute Geiſt geht über jede Art des Seyns hinaus, er iſt das, was er will. Der abſolute Geiſt iſt der auch von ſich ſelbſt, von ſeinem als Geiſt Seyn wieder freie Geiſt; ihm iſt auch das als-Geiſt-Seyn nur wieder eine Art oder Weiſe des Seyns; — dieß — auch an ſich ſelbſt nicht gebunden zu ſeyn, gibt ihm erſt jene abſolute, jene transſcendente, überſchwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorleſungen einmal mich ausdrückte — deren Gedanke erſt alle Gefäſſe unſeres Denkens und Erkennens ſo ausdehnt, daß wir fühlen, wir ſind nun bei dem Höchſten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — — Freiheit iſt unſer Höchſtes, unſere Gottheit, dieſe wollen wir als letzte Urſache aller Dinge. Wir wollen ſelbſt den vollkommenen Geiſt nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den abſolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geiſt iſt uns nur der, welcher zugleich der abſolut freie iſt.

Alſo der vollkommene Geiſt wäre nicht der vollkommene, wenn er bloß der als ſolcher ſeyende, d. h. wenn er bloß jene dritte Geſtalt, wäre. Der vollkommene Geiſt iſt über allen Arten des Seyns — er geht über jede, auch die höchſte, hinaus. Darin eben beſteht ſeine abſolute Transſcendenz.

Der vollkommene Geiſt iſt daher nur der, welcher 1) der an ſich

ſeyende Geiſt, 2) der für ſich ſeyende Geiſt, 3) der im An-ſich für ſich ſeyende Geiſt iſt. Schon darin, daß wir dieſen auch erklärt haben für den als ſolchen ſeyenden Geiſt — ſchon darin liegt es, daß erſt mit dieſer Beſtimmung das wahre Ende, alſo auch der vollendete Geiſt erreicht iſt. Denn das wahre Ende iſt immer nur erreicht, wenn der Anfang von ſeiner Negativität befreit, aus ſich ſelbſt herausgebracht und objektiv geſetzt iſt. Nun iſt der Geiſt in ſeiner dritten Geſtalt wieder der an ſich ſeyende Geiſt, nur der im an-ſich-Seyn zugleich für ſich ſeyende Geiſt. Alſo dieſe dritte Geſtalt iſt nur der aus der Subjektivität herausgebrachte, objektiv geſetzte Anfang; der als ſolcher ſeyende Geiſt iſt nur das über ſich ſelbſt gehobene, nur das hinausgeſetzte Tiefſte.

Der ſich ſelbſt beſitzende Geiſt iſt wieder, was der Anfang iſt, nämlich der an ſich ſeyende Geiſt, nur als der zugleich für ſich ſeyende. Die Momente der Bewegung, in der jedes Weſen ſich vollendet, alſo auch die Momente des ſich-Vollendens des Geiſtes ſind: 1) reines an ſich ſeyn, 2) von ſich hinweggehen — außer ſich ſeyn, 3) in ſich ſelbſt zurückkehren, ſich als reines Selbſt wieder gewinnen, ſich ſelbſt beſitzen. Nur was aus ſich ſelbſt gekommen, kann zu ſich kommen, und hat nun erſt wahrhaft und wirklich ſich ſelbſt. Derſelbe Geiſt, der in der erſten Geſtalt reines, ſich ſelbſt nicht wiſſendes An-ſich iſt, geht in der zweiten aus ſich, aber eben dadurch (alſo durch dieſe zweite als die vermittelnde) in ſich, und iſt nun erſt vollendeter Geiſt. Nur durch Wiedereinkehr in ſich ſelbſt kann ein Weſen ſich ſelbſt beſitzendes ſeyn, und nur im ſich-ſelbſt-Beſitzen iſt es vollendet.

Der Geiſt in ſeinem an-ſich-Seyn iſt das reine Centrum, reines Subjekt ohne alle Aeußerlichkeit, der Geiſt in ſeinem für-ſich- (als Objekt-) Seyn iſt excentriſch oder peripheriſch, der im an-ſich-Seyn für ſich ſeyende, und daher auch umgekehrt im für-ſich- (oder im Objekt-) Seyn an ſich ſeyende Geiſt iſt das excentriſch geſetzte Centrum, oder umgekehrt das als Centrum geſetzte Excentriſche oder Peripheriſche. Und ſo hätte ich Sie denn, indem mit der dritten Geſtalt der Geiſt vollendet iſt, auf die einfachſte und, wie ich hoffe, vollkommen deutliche

Weiſe in der That zu der höchſten Idee der Philoſophie geleitet. Es bleibt mir nur übrig einige Erläuterungen hinzuzufügen.

Die erſte ſchließt ſich unmittelbar an das eben Geſagte an. Denn wir haben auch jetzt wieder — in dem vollkommenen Geiſt — Anfang und Ende unterſchieden. — In der That ohne Anfang und ohne Ende ſeyn iſt nur Unvollkommenheit, nicht, wie man ſich vorſtellt, Vollkommenheit. Ein Geiſteswerk z. B., das weder Anfang noch Ende hat, iſt gewiß ein unvollkommenes. Das Vollkommene iſt das in ſich Geendete, und zwar das nach allen Richtungen Geendete, ſowohl indem es einen wahren Anfang, als indem es ein vollkommenes Ende hat. Wenn daher die Theologen unter die höchſten Vollkommenheiten Gottes dieſe ſetzen, daß er ohne Anfang und Ende ſey, ſo darf dieß nicht als eine abſolute Negation verſtanden werden. Der wahre Sinn (wie ich ſchon in einem früheren Vortrag[1] bemerkt habe) kann nur dieſer ſeyn, daß Gott ohne Anfang ſeines Anfangs und ohne Ende ſeines Endes ſey, daß ſein Anfang ſelbſt nicht angefangen habe, und ſein Ende nicht ende, d. h. nicht aufhöre Ende zu ſeyn, daß jener ein ewiger Anfang, dieſes ein ewiges Ende ſey. So iſt alſo der Geiſt in ſeinem bloßen an-ſich-Seyn der ewige Anfang, der Geiſt in ſeinem als-ſolcher-Seyn das ewige Ende ſeiner ſelbſt, und nur dadurch, daß er der Anfang und das Ende iſt, der vollkommene Geiſt.

Obwohl wir nun aber — und dieß iſt eine zweite nothwendige Erläuterung — obwohl wir in dem vollkommenen Geiſt Anfang und Ende (wo beide ſind, verſteht ſich das Mittel ſchon von ſelbſt) geſetzt haben, ſo müſſen wir nichtsdeſtoweniger bemerken, daß dieß nicht ſo zu verſtehen iſt, als ob in ihm etwas vorausgehe und etwas folge; vielmehr müſſen wir ſagen: es ſey in ihm nil prius, nil posterius — nämlich der Anfang iſt mit dem Ende und das Ende mit dem Anfang geſetzt. Der vollkommene Geiſt iſt nicht ſo zu denken, als würde er aus den drei Geſtalten ſucceſſiv zuſammengeſetzt, als wäre er zuerſt der an ſich ſeyende, dann der für ſich-, und zuletzt der im An-ſich für ſich ſeyende. So verhält es ſich nicht, ſondern, weil keine der drei

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 42. 43. D. H.

Geſtalten ohne die andere etwas iſt, ſo iſt wie mit einem Zauberſchlag — wie im Nu oder im Blitz — das Ganze geſetzt. Dieß verhindert nicht, daß innerhalb dieſes magiſchen Kreiſes Anfang, Mittel und Ende ſey. Der Anfang darf nur nicht vor und außer dem Ende, das Ende nicht vor und außer dem Anfang, aber zugleich mit dem Ende darf der Anfang und zugleich mit dem Anfang das Ende gedacht werden.

Hieran knüpft ſich eine dritte nothwendige Erläuterung — dieſe: daß der vollkommene Geiſt nicht etwa als ein Viertes — außer den Dreien noch beſonders vorhandenes — gedacht werden darf. Der Geiſt iſt auf keine Weiſe außer den Dreien, er iſt gar nichts anderes als die drei Geſtalten, ſowie dieſe nichts anderes ſind als eben der Geiſt ſelbſt. Wenn wir die drei Geſtalten, verſteht ſich nicht einzeln, ſondern in ihrer nothwendigen und, wie wir bald hören werden, unauflöslichen Verkettung denken, ſo denken wir den Geiſt, und hinwiederum denken wir den vollkommenen Geiſt, ſo denken wir ihn als die drei Geſtalten. Er iſt in jeder von dieſen der ganze Geiſt, es iſt nicht etwa ſo, daß ein Theil von ihm in der einen und ein anderer Theil in der andern wäre — er iſt in jeder der ganze, und dennoch iſt er in keiner von ihnen für ſich, er iſt nothwendig die Allheit.

An dieſe Bemerkung ſchließt ſich nun eine letzte (vierte) Erläuterung. Nämlich: nicht darum, weil er nun eben die drei Geſtalten iſt, iſt er der vollkommene Geiſt, ſondern umgekehrt, weil er an ſich oder ſeiner Natur nach der vollkommene Geiſt iſt, nur darum iſt er die drei Geſtalten; dieß iſt alſo nicht eine Zufälligkeit, ſondern es iſt die Natur des vollkommenen Geiſtes, nur als die Drei zu ſeyn. Es iſt nicht eine materielle Nothwendigkeit, daß der Geiſt die drei Geſtalten iſt, die Allheit entſteht nicht durch ein materielles Hinzufügen der einen Geſtalt zu der andern, ſondern es iſt eine geiſtige Nothwendigkeit, oder — wenn Sie dieß etwa beſſer verſtehen ſollten — eine Begriffsnothwendigkeit, daß der Geiſt die drei Geſtalten iſt. — Sie können ſich dieſe Begriffsnothwendigkeit etwa auf folgende Art verdeutlichen. Die Allheit iſt dergeſtalt nothwendig, daß, wenn ich etwa eine oder zwei Geſtalten, z. B. die erſte und die zweite, hinwegnehmen

oder hinwegdenken wollte, ſo würde die dritte für ſich, wenn ſie nur übrigens als Geiſt beſtimmt wäre, wieder das Ganze ſeyn. Das iſt erſt der wahre, der unzerſtörbare Geiſt, wo jeder Theil, wenn er getrennt werden könnte, wieder zum Ganzen werden müßte, wo die Nothwendigkeit, Ganzes zu ſeyn, auch dem Einzelnen auferlegt iſt, wie ich z. B. aus dem Complex von Fähigkeiten oder Vermögen des menſchlichen Geiſtes keine einzelne herausnehmen könnte, ohne daß ſie das Ganze mit ſich nähme und unmittelbar wieder das Ganze wäre. Wahrer Geiſt iſt das, was immer Ganzes ſeyn muß — nicht ſowohl, was keine Theile hat, als, was nicht in Theile zertrennt werden kann, weil der Theil immer und nothwendig wieder das Ganze ſeyn würde.

Nicht eine Erläuterung, ſondern eine unmittelbare Folge dieſer ganzen Entwicklung iſt nun dieſe, daß der vollkommene Geiſt weder in der einen noch in der andern Geſtalt für ſich beſtehen kann, oder umgekehrt ausgedrückt, keine Geſtalt für ſich der vollkommene Geiſt iſt, ſondern nur, ſofern ſie auch die andern begreift. Selbſt die dritte Geſtalt für ſich, obgleich die höchſte, und obgleich die des als ſolchen ſeyenden Geiſtes, wäre doch für ſich nicht der vollkommene, der abſolut freie Geiſt. Hieraus ergibt ſich alſo als letzte Beſtimmung: der vollkommene Geiſt iſt nothwendig der all-einige Geiſt, der all-einige, weil er nicht bloß Eines (unum quid), und auch nicht das abſtrakte Eine, ſondern eine wahre lebendige Allheit iſt; der all-einige, weil er als der Geiſt doch nur Einer; und weil er nicht die zufällige, ſondern die nothwendige Einheit dieſer Allheit iſt, darum iſt er der alleinige.

In der ganzen letzten Entwicklung war nun aber, wie Sie geſehen, nirgends von einem Seyn außer dem Geiſt die Rede, ja es zeigte ſich nicht einmal die Spur, der Verdacht eines ſolchen Seyns. Ueberall haben wir den Geiſt nur erkannt als den abſolut in ſich ſeyenden, völlig hinein-, nämlich nur gegen ſich ſelbſt gewendeten, in ſich beſchloſſenen und vollendeten, nichts außer ſich bedürfenden Geiſt. Er iſt der durch ſich ſelbſt, durch ſeine Natur Einſame (solitarius), für den es noch gar kein Außer-ihm gibt, der von allem, was außer ihm gedacht werden

könnte, los, ledig und frei, auch in dieſem Sinn der abſolute iſt; denn abſolut ſeyn heißt dem Sprachgebrauch gemäß auch: ganz frei von jeder Beziehung oder Verbindung ſeyn. Als ſolche rein gegenwärtige, auf nichts Zukünftiges deutende, ganz in ſich beſchloſſene Wirklichkeit haben wir alſo zwar den Geiſt dargeſtellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geiſt ſey das Zukünftige, das, was ſeyn wird, verborgen. Wie nun aber dieſes Zukünftige zunächſt als ein Mögliches ſich zeige oder hervortrete, und wie der Geiſt in dieſer Beziehung nun auch als Freiheit, zu ſeyn (nicht bloß als Freiheit, nicht zu ſeyn) — nämlich als Freiheit, außer ſich zu exiſtiren, ſich außer ſich darzuſtellen, ein Seyn außer ſich zu ſetzen, erſcheine, dieß zu zeigen iſt unſere nächſte Aufgabe. Als der bloß vollkommene Geiſt könnte er auch der an ſich gebundene und unbewegliche ſeyn. Als Geiſt, der nicht mehr bloß Freiheit iſt, nicht zu ſeyn, der auch Freiheit iſt, zu ſeyn, als dieſer Geiſt begriffen, erſcheint er nicht bloß als der vollkommene, ſondern als der lebendige Geiſt, wirklich als der, der ſeyn wird.

Dreizehnte Vorlesung.

Der vollkommene Geist ist absolute Wirklichkeit, vor aller Möglichkeit — Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht. In ihm selbst ist alles Er selbst. Z. B. wenn wir von der ersten Gestalt des Seyns in ihm abstrakt redeten, könnten wir es das an sich Seyende nennen, aber dieß ist unrecht geredet, es ist nicht unbestimmt das an sich Seyende, sondern es ist der an sich seyende Geist, und also wie dieser vollkommene Wirklichkeit. Um zu verstehen, was ich damit ausdrücken will, bitte ich Sie Folgendes zu bedenken. Das an sich Seyende könnte zwar das an sich Seyende seyn, jetzt nämlich, und sofern es sich nicht bewegte, nicht aber so daß es nicht auch das Gegentheil davon seyn könnte. Von dem so gedachten müßte man also sagen: es ist das an sich Seyende, und ist es auch nicht, es ist es, aber nicht entschieden, nicht ohne Möglichkeit des Gegentheils, also (wie ich bei einer früheren Gelegenheit erklärt habe) es ist selbst nur potentieller Weise das an sich Seyende, weil es potentiell oder der Möglichkeit nach auch das nicht an sich Seyende ist. Aber der vollkommene Geist ist die Wirklichkeit, die aller Möglichkeit zuvorkommt. In dem vollkommenen Geist ist das an sich Seyende Er selbst, es nimmt an der Wirklichkeit seines unvordenklichen Existirens Theil, und ist daher wie Er selbst entschiedene Wirklichkeit. Dasselbe gilt von der zweiten Gestalt (dem für sich seyenden Geist) und von der dritten — dem als solcher seyenden Geiste, der nicht mehr das bloße An-sich, sondern das für sich seyende An-sich ist.

Digitized by

Geſetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geiſtes die Möglichkeit eines anderen Seyns voraus, ſo wäre dieſer Geiſt in der That weder abſolut noch urſprünglich. Nicht abſolut; denn alsdann würde er nur ſeyn vermöge einer Entſcheidung für dieſes Seyn, er wäre nicht ohne jenes andere Seyn ausgeſchloſſen, d. h. ohne es vorausgeſetzt zu haben. Es wäre gleichſam zweierlei Seyn möglich geweſen, das nun in ihm geſetzte, und das andere. Aber das Entgegengeſetzte war nie möglich, weil der vollkommene Geiſt nie nicht ſeyend war, ſondern Iſt, eh' von einer Möglichkeit die Rede iſt. Ebenſo — wäre für den vollkommenen Geiſt ſeine eigne Möglichkeit, die Möglichkeit ſeines gegenwärtigen (des in ihm nun geſetzten) Seyns ſeiner Wirklichkeit vorausgegangen, ſo wäre er nicht wahrhaft urſprünglich. Denn, wie dieß ſchon früher erläutert worden, urſprünglich (original) nennen wir niemals, was ſchon als ein Mögliches voraus begriffen worden, eh' es wirklich wurde. Original nennt man nur etwas, wovon man erſt einen Begriff erhält, dadurch daß es wirklich iſt, alſo das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt. Alſo — um jetzt auf unſern Satz zurückzukehren — in Gott iſt alles Wirklichkeit, alles Er ſelbſt, und Sie werden nun verſtehen, was ich früher ſagte: die Potenzen ſind in dem abſoluten Geiſt nicht als Potenzen, ſondern als = Er ſelbſt. — — Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, post actum, d. h. ſo wie jener Geiſt da iſt, alſo von Ewigkeit (denn er iſt eine ewige Idee, oder der Idee, der Natur nach ewig, d. h. er iſt nicht eben ewig in dem Sinn, wie man dieß gewöhnlich nimmt, daß er von unendlicher Zeit her iſt, ſondern er iſt ſo ewig, daß er immer, und wann er iſt, nur ewig — ewiger Weiſe — iſt) nichts verhindert alſo, daß post actum, d. h. nachdem jener Geiſt da iſt, von ſeiner ewigen — und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an — daß von da an ihm an ſeinem eignen Seyn ſich die Möglichkeit eines anderen, alſo nicht ewigen Seyns zeige und darſtelle. Ich ſage, daß dieſe Möglichkeit ſich ihm darſtelle. Denn geſetzt wird ſie eigentlich nicht, geſetzt iſt vielmehr das Gegentheil dieſer Möglichkeit, ſie ſelbſt zeigt ſich ihm nur, und erſcheint eben auch dadurch

als das — nur nicht Auszuſchließende, von ſelbſt, d. h. ohne ſeinen Willen ſich Einſtellende, Einfindende, als die eigentlich Nichts iſt, wenn er ſie nicht will, und nur Etwas iſt, wenn er ſie will. Nun entſteht aber natürlich die Frage: was iſt dieſe Möglichkeit, oder vielmehr: was iſt das andere Seyn, von dem ſich ihm die Möglichkeit zeigt? Hierüber Folgendes. — Es iſt nicht zu leugnen, daß im nicht Seyenden oder im bloßen Weſen auch die Möglichkeit eines Seyns liegt, das es für ſich haben könnte, dieſe zeigt ſich nur nicht an ihm vor dem Actus des unvordenklichen Seyns, aber nichts verhindert, daß dieſe Möglichkeit eines anderen Seyns, eines über das Weſen hinausgehenden Seyns, ſich dem vollkommenen Geiſt, ſowie er Iſt, gleichſam vorſtelle oder ſichtbar mache. Wenn nun das Weſen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die Ruhe, aber eben darum auch das mögliche bewegende Princip des Ganzen iſt — wenn das bloße Weſen aus dieſer Tiefe ſich wirklich erhöbe, ſo würde dadurch zwar die Einheit nicht abſolut zerſtört, denn der vollkommene Geiſt iſt nicht bloß zufälliger, nicht bloß materieller Weiſe, nicht dem bloßen Seyn nach, ſondern er iſt ſeiner Natur nach, er iſt — wie wir gezeigt haben — eine übermaterielle, geiſtige und eben darum unzerreißbare Einheit, die ihm nicht erlaubt, das eine ohne das andere (eine Geſtalt ohne die andere) zu ſeyn, aber eben weil die Einheit nicht ſich auflöſen oder zerſtören, die Geſtalten des Einen nicht abſolut auseinander gehen könnten, ſo würde, wenn jene Möglichkeit, die ſich post actum am Weſen zeigt — wenn dieſe — was ohne göttlichen Willen übrigens nicht geſchehen könnte; es könnte immer nur der vollkommene Geiſt ſelbſt ſeyn, der ſein Seyn auf dieſe Weiſe veränderte oder verſtellte — wenn dieſe Möglichkeit aus ihrem Nichts ſich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung geſetzt, und die Potentialität, die in der erſten Geſtalt hervorgetreten wäre, würde ſich auf alle fortpflanzen, ja es würde, ſchon eh' es zur wirklichen Erhebung jenes Princips käme, ſchon indem ſich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seyns) an ihm nur zeigte, eine mittelbare Potentialiſirung aller andern entſtehen; alſo eben die, welche bis dahin nur Geſtalten des abſoluten

Geiſtes und = Er ſelbſt waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von ſeinem ewigen Seyn, d. h. von ſeinem Seyn im Begriff, verſchiedenen Seyns erſcheinen. Das Weſen würde ſich zur erſten Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seyns, alſo zur Potenz, die dem Seyn am nächſten iſt, es würde als das unmittelbar Seynkönnende, als das Seynkönnende der erſten Stufe, der erſten Möglichkeit oder (wie wir jetzt auch ſagen können) Potenz erſcheinen. Aber dieſes nicht Seyende war dem rein Seyenden Subjekt, es war das, dem jenes rein Seyende war. Aber in dieſem erſt ganz hinein- und ihm zu-Gewendeten, das nur ihm Potenz war — wenn es jetzt Potenz von ſich ſelbſt (Seynkönnendes ſeiner ſelbſt) wird, kann es nicht mehr ſein Subjekt, alſo ſich erkennen, es tritt alſo in ſeine eigne Selbſtheit zurück, d. h. es bekommt ebenfalls eine Potenz in ſich — was Sie auch auf folgende leichter zu faſſende Art einſehen können.

Das rein Seyende war das gerade ausgehende — nicht auf ſich ſelbſt zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrückten, das nur ſich gebende, ganz hingegeben und ſich gebend eben dem, welches ſelbſt alles eignen Seyns bloß und ledig iſt; aber dieſe gegenſeitige Annehmlichkeit zwiſchen beiden iſt ſofort aufgehoben, wenn das Weſen ſelbſtſeyendes wird, das rein Seyende iſt alſo genöthigt in ſich ſelbſt, in ſein eignes Selbſt zurückzutreten, es iſt als das rein Seyende negirt, gehemmt, alſo nicht mehr das rein Seyende, denn das rein Seyende iſt das potenzlos Seyende — in ihm iſt aber jetzt eine Negation, eine Hemmung, d. h. ein Nichtſeyn, eingetreten. Da es aber darum doch nicht aufhört ſeiner Natur nach das rein Seyende zu ſeyn, ſo wird es durch eben dieſe Potentialiſirung (dadurch daß es in statum potentiae geſetzt wird) wird es — nicht etwa nun frei zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern es muß wirken, es kann gar nicht anders als ſtreben, ſich in das reine Seyn wiederherzuſtellen, und da dieß nicht geſchehen kann, es ſey denn das, was ſich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in ſein urſprüngliches Nichts oder An-ſich zurück überwunden, ſo kann es gar nicht anders als ſtreben, das aus

ſich herausgetretene An-ſich, das ſeyend gewordene nicht Seyende zu überwinden, um dadurch ſich ſelbſt zu dem, was es urſprünglich war, zum rein Seyenden wiederherzuſtellen. Und ſo erſcheint denn — auch vorläufig ſchon, und eh' es zur wirklichen Erhebung des nicht Seyenden kommt, ſchon indem dieſes nur noch als das auf ſolche Weiſe ſeyn könnende ſich zeigt — ſchon hier, ſage ich, erſcheint das rein Seyende als das mittelbar Seynkönnende, das nämlich eines eignen Seyns (denn davon iſt hier die Rede) nur dadurch fähig iſt, daß es von einem anderen in statum potentiae geſetzt wird. Auch in dieſem tritt alſo eine mittelbare Potentialität hervor. Denkt man ſich die Spannung als wirklich eingetreten, ſo wird das rein Seyende in dieſer Spannung nur noch als das ſeyn, d. h. als das wirken Müſſende erſcheinen (weil es nicht frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern ſeiner Natur nach gar nichts anders ſeyn kann als der Wille, ſeinen Gegenſatz zu überwinden). Indem es in potentiam geſetzt wird, zeigt ſich, daß es ſeiner Natur nach actus purus iſt, dem die Potenz fremd iſt, und daß es daher alles thut, ſeiner Potenz los zu werden, alſo das wieder zu negiren, wovon es negirt iſt. In eine noch tiefere Negation tritt aber der Geiſt zurück, welcher das im Seyn nicht Seyende war. Denn auch dieſer, wenn es zu der Spannung käme, würde aus dem Seyn geſetzt, das er in der Einheit hat; auch er erſcheint alſo, ſowie nur jene Möglichkeit an dem nicht Seyenden ſich hervorthut, als Möglichkeit, Potenz eines anderen, eines zukünftigen Seyns, als ein Seynkönnendes, das aber noch weiter entfernt iſt vom Seyn als das rein Seyende, indem es gar nicht unmittelbar wie dieſes wirken, nicht ſich ſelbſt proprio actu in das Seyn wiederherſtellen kann, ſondern erſt dann in das Seyn wieder eingeſetzt würde, wenn das aus ſeinem An-ſich herausgetretene Seynkönnende durch das Seynmüſſende in ſein An-ſich zurück überwunden wieder zum Setzenden von ihm — dem Geiſt — geworden wäre. Dieſes entfernteſte Verhältniß zum Seyn wird ausgedrückt durch den Begriff des bloß ſeyn Sollenden. Das bloß ſeyn Sollende iſt ſoweit auch ein nicht ſeyendes, aber das entfernteſte vom Seyn. Denn im Begriff des ſeyn

Sollenden liegt ſchon, daß es nicht ein ſelbſtwirkendes iſt, daß es alſo, einmal aus dem Seyn geſetzt, ſeine Wiederherſtellung in das Seyn von der Wirkung einer anderen Potenz erwartet (daß ſie ihm nur vermittelt wird). Demnach würden nun (aber, wohl zu merken, erſt hintennach, post actum) das nicht Seyende, das rein Seyende und das im nicht Seyn Seyende — die drei Geſtalten würden ſich jetzt ihm (dem abſoluten Geiſt) als ebenſo viele Potenzen eines künftigen Seyns darſtellen. Die erſte wäre die unmittelbare Potenz eines anderen, eines zufälligen Seyns, das unmittelbar Seynkönnende, das Seynkönnende der erſten Potenz, alſo, wenn wir den Begriff des Seynkönnens durch A bezeichnen, A^1; die andere wäre das Seynkönnende der zweiten Ordnung $= A^2$, die dritte das Seynkönnende der dritten $= A^3$. Da ſich uns für die bloß mittelbaren Potenzen inzwiſchen eigne Ausdrücke ergeben haben, ſo brauchen wir von der erſten nicht mehr zu ſagen, ſie ſey das unmittelbar Seynkönnende, ſondern eben, ſie ſey das Seynkönnende, und die Folge von Potenzen, wie ſie dem abſoluten Geiſt ſich in ihm ſelbſt darſtellt, iſt daher dieſe: 1) das Seynkönnende, 2) das Seynmüſſende, 3) das Seynſollende. Hierin ſind alle möglichen Verhältniſſe des noch nicht Seyenden zu dem künftig Seyenden, wir können eben damit zugleich ſagen: alle Urkategorien des Seyns begriffen. Sie haben alſo nun geſehen, wie das, was im vollkommenen Geiſt = Er ſelbſt war, ſich zu Potenzen eines anderen und künftigen Seyns umwenden kann.

Den Anlaß aber zu dieſer allgemeinen Potentialiſirung oder zu dieſer Erſcheinung von Potenzen eines (noch nicht ſeyenden) Seyns in dem abſoluten Geiſte — den Anlaß zu dieſer allgemeinen Erſcheinung gibt urſprünglich nur die an dem Weſen hervortretende oder ſich zeigende Möglichkeit. Dieſe Möglichkeit war vor dem Seyn des vollkommenen Geiſtes auf keine Weiſe da, ſie tritt erſt nachher hervor als das Unverſehene (Unvorhergeſehene), gleichſam Unerwartete (auch dieß, wie überhaupt nichts, ſage ich umſonſt — eben dieſe Potenz wird ſich uns in der Folge wiederholt darſtellen als das Unverſehene, Plötzliche), ſie iſt das nicht Gewollte, denn ſie tritt von ſelbſt hervor, ohne

Willen des Geistes; aber, obwohl das zuvor nicht Gesehene, erscheint sie doch nicht als ein ungern Gesehenes, als ein invisum in diesem Sinn, sondern im Gegentheil als ein Willkommenes. Denn indem sie dem absoluten Geist das Seyn zeigt oder vorstellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das also nichts ist und nie mehr als bloße Möglichkeit seyn würde, wenn er es nicht wollte — indem sie also dem vollkommenen Geist etwas zeigt, das er wollen könnte — und zwar etwas eigentlich zu Wollendes — nämlich ein bloßes seyn und nicht seyn Könnendes, Zufälliges (nur ein solches kann eigentlich gewollt werden), indem sie also dem vollkommenen Geist einen solchen Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird er sich als Wille, als der wollen kann, inne, und diese Erscheinung (denn mehr ist es nicht, es ist noch keine Realität, es ist eine bloße Erscheinung in dem vollkommenen Geist) diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seyns setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Nothwendigkeit seines unvordenklichen Seyns, das er nicht sich selbst gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit Willen ist, jene Erscheinung gibt ihn also zuerst sich selbst, indem sie ihn von jener heiligen zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden, und bis zu diesem — obwohl ohne Zwischenzeit eintretenden — der Ewigkeit unmittelbar folgenden — Moment gelegen hatte. Wir müssen uns nämlich jetzt eine frühere Unterscheidung zurückrufen. Der vollkommene Geist ist actu purissimo — in einem sein Gegentheil, daß ich so sage, nicht kennenden, alles Conträre, alles nicht Seyn verzehrenden und zum Seyn machenden Seyn — in diesem verzehrenden Seyn ist der Geist actu purissimo das Wesen, das rein Seyende und das als Wesen Seyende. Hier wird also ein Einsseyn (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) — es wird ein Einsseyn der drei Gestalten in ihm gesetzt, aber er ist nicht dem bloßen Seyn nach, er ist seiner Natur nach, also er ist an sich der all-einige, so daß er, um uns so auszudrücken, es seyn würde, wenn er es auch nicht wirklich, nicht im Seyn wäre, und nicht aufhören könnte es zu seyn, wenn auch jener actus

purissimus ſeines Seyns unterbrochen — ja durch ein hervortretendes Conträres, durch eine irgendwie eingetretene Spannung aufgehoben würde. Nun ſehen Sie, eben davon iſt jetzt die Rede. Indem jenes andere Seyn ihm als ein mögliches gezeigt wird — dadurch eben wird er ſich inne als der nicht bloß im Seyn, nicht bloß materiell, ſondern als der geiſtig, als der übermateriell All-Einige — und indem er ſich als dieſen geiſtig (d. h. auch unabhängig von aller materiellen All-Einigkeit) — All-Einigen ſieht, wird er eigentlich erſt ſich als ſich, als den wahrhaft abſoluten und an nichts (an kein Seyn — auch nicht an ſein eignes) gebundenen Geiſt inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher abſolut gleichgültig iſt gegen die zwei Möglichkeiten, in dem urſprünglichen — ſpannungsloſen — Seyn zu bleiben, oder in jenes geſpannte und in ſich ſelbſt conträre Seyn hervorzutreten. Er wird ſich inne als der in der Zertrennung ſelbſt nicht Zertrennbare, unüberwindlich Eine, der eben darum, und nur darum, frei iſt, die Zertrennung zu ſetzen. Es verſchlägt ihm nichts, dem Seyn nach Einheit oder Spannung zu ſeyn, denn Er ſelbſt wird dadurch nicht verändert, es iſt nur eine andere Form der Exiſtenz, denn er exiſtirt in der Spannung ebenſowohl, nur auf andre Weiſe, als in der Einheit. Da aber iſt erſt die wahre Freiheit, z. B. für mich ſelbſt, wo es mir nichts verſchlägt, ſondern in Anſehung meiner ſelbſt vollkommen gleichgültig iſt (ich ſage: in Anſehung meiner ſelbſt, denn in andern Rückſichten braucht es mir nicht gleichgültig zu ſeyn), wahre Freiheit erkenne ich erſt da, wo es mir in Anſehung meiner ſelbſt gleichgültig ſeyn kann, ſo oder ſo zu ſeyn, ſo oder ſo zu handeln. Hier alſo erſt iſt Seyendes, das Iſt = ſchlechthin freier Geiſt = Gott. Hier erſt iſt der vollkommene Geiſt nicht mehr bloß als nicht-Nothwendigkeit, in das Seyn überzugehen, ſondern auch als Freiheit, ein anderes, von ſeinem ewigen oder Begriffs-Seyn verſchiedenes Seyn anzunehmen, d. h. als Freiheit, aus ſich ſelbſt herauszugehen, erreicht. Hier erſt kann er von ſich ſelbſt ſagen: Ich werde ſeyn, der ich ſeyn werde, d. h. der ich ſeyn will, es hängt bloß von meinem Willen ab, dieſer

oder ein anderer zu seyn — hier stellt sich der vollkommene Geist als Gott dar; hier sind wir berechtigt ihm diesen Namen zu geben. Denn das Wort Gott ist an sich ein bloßes Wort, wo es sich also um die richtige Anwendung desselben fragt. Ist aber bloß davon die Rede, fragt es sich z. B., ob der Name Gott auch auf eine todte, unbewegliche, in blinder Nothwendigkeit über ihren eignen Bestimmungen brütende Substanz, oder auf ein in gleicher Nothwendigkeit — etwa durch successive Negationen alles bestimmten Seyns endlich sich selbst als das reine Nichts darstellendes Princip angewendet werden könne, da kann allein der Sprachgebrauch und zwar der ursprüngliche entscheiden. Eine urkundlichere Erklärung des Namens Gott aber, wie ich schon früher bemerkte [1], gibt es nicht, als die der wahre Gott selbst dem Gesetzgeber Israels ertheilt; denn als dieser fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volk nennen solle, antwortet Er: Nenne mich: Ich werde seyn, der ich seyn werde, dieß ist mein Name. Und eine andere Bedeutung hat auch der Name Jehovah nicht, der wenigstens seit Mosis Zeiten dem wahren Gott im ganzen Alten Testament beigelegt wird [2].

In völliger Freiheit also ist Gott, das ihm gezeigte Seyn, welches nicht mehr in actu purissimo besteht, sondern ein actus ist, in dem zugleich Spannung, Widerstand ist — er ist in völliger Freiheit, dieses Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er nicht der bloß materiell, sondern der übermateriell All-Einige ist, weil er also in der materiellen nicht-Einheit ebensowohl oder nicht weniger der an sich Eine ist als in der materiellen Einheit. Die Einheit ist die Einheit seiner Natur, welche als eine übermaterielle, absolut geistige durch die materielle nicht-Einheit so wenig afficirt wird, als sie durch das materielle Einssein

[1] S. Philosophie der Mythologie, S. 47, vergl. mit Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 171. D. H.

[2] Das „Ich werde seyn, der ich seyn werde" kann entweder heißen: Ich werde seyn, der ich will (wenn אֲשֶׁר sensu neutro genommen würde: Ich werde seyn, was ich will), oder, wenn man das hebräische Tempus aoristisch versteht: Ich werde seyn, der ich bin, d. h. ich werde seyn und dabei doch derselbe bleiben, ich werde seyn ohne Nachtheil und ohne Veränderung meiner selbst.

bedingt war, da dieſes vielmehr eine Folge von ihr iſt. Ferner können wir auch ſagen: es ſteht ihm abſolut frei, das ihm gezeigte Seyn anzunehmen, weil er auch dann, auch wenn er aus dem ſpannungsloſen Seyn in das geſpannte heraustritt, damit ſein göttliches Seyn im Grunde bloß ſuspendirt, nicht aufhebt, denn vielmehr eben durch die Spannung ſelbſt (wie wir bald hören werden) und durch den Gegenſatz der Potenzen wird es wiederhergeſtellt, ſo daß er dieſes Seyn alsdann nur als ein vermitteltes und wiederhergeſtelltes beſitzt, das er urſprünglich als ein unmittelbares und unvermitteltes beſaß. Aber ob mittelbar oder unmittelbar iſt für ihn gleich viel, denn ſeine Gottheit beſteht nicht in dem ſo-Seyn, ſondern darin, daß er unveränderlich Er ſelbſt iſt, d. h. ſie beſteht in jenem Seyn, das mit dem Weſen ſelbſt Eins iſt, und in Bezug auf welches das alte Wort geſprochen iſt: In Deo non differunt Esse et quod Est — d. h. eben das wahre Seyn Gottes iſt das, daß Er — Er ſelbſt iſt.

Nachdem wir nun aber den Punkt der gänzlichen und vollkommenen Freiheit Gottes im Annehmen oder Nichtannehmen jenes von ihm ſelbſt verſchiedenen Seyns ins Reine gebracht haben, ſo bleiben noch zwei Fragen übrig: 1) wie, auf welche Weiſe er dieſes Seyn annehmen könne, 2) wodurch er im Fall der Annahme dieſes Seyns zu derſelben bewogen gedacht werden könne, welche Beweggründe zu dieſer Annahme in ihm ſich denken laſſen. Denn das iſt die Art der ſittlich freien Natur, zu ihren Handlungen nicht blindlings, ſondern durch Beweggründe beſtimmt zu werden.

Was nun die erſte Frage betrifft, wie es mit der Annahme jenes Seyns zugehe, ſo iſt bereits erklärt, worin der Grund der ganzen Spannung — alſo des außergöttlichen Seyns liegt (denn das unmittelbare göttliche Seyn iſt das ſpannungsloſe, iſt actus purissimus). Der Grund der ganzen Spannung iſt das aus ſeinem An-ſich hervorgetretene, ſelbſt ſeyend gewordene An-ſich. Nun iſt aber Gott ſeiner Natur nach das an ſich Seyende, und weil Gott der an ſich ſeyende Geiſt iſt, ſo kann dieſer, alſo das an ſich Seyende auch durch den bloßen Willen Gottes außer ſich ſeyn, — als dieſes außer ſich ſeyende eben hat es alsdann die Eigenſchaften eines ganz und bloß durch den göttlichen Willen Seyenden.

Als dieſes, als das aus ſeinem An-ſich herausgetretene Weſen, iſt es nun freilich nicht mehr Gott ſelbſt, doch iſt es auch nicht ſchlechthin nicht-Gott, denn da in ihm die Möglichkeit iſt in ſein An-ſich zurück überwunden, zurückgebracht zu werden, ſo iſt in ihm auch wieder die Möglichkeit oder Potenz des Gottſeyns, d. h. es iſt wenigſtens potentiâ Gott.

Es wird hier überhaupt — zum Verſtändniß der weiteren Entwicklung — nothwendig ſeyn, folgendes über das Wort Potenz zu bemerken. Wir haben bereits geſehen, wie ſich dem vollkommenen Geiſt an den Geſtalten ſeines Seyns zuerſt die Potenzen darſtellen. Hier werden ſie alſo für ihn — Möglichkeiten, Potenzen eines anderen Seyns, eines von ſeinem gegenwärtigen verſchiedenen Seyns. In dem wirklichen Seyn aber, wo ſie nun nicht mehr Geſtalten des unmittelbaren göttlichen, ſondern wirklich eines vom göttlichen verſchiedenen Seyns ſind, verhalten ſie ſich auch wieder als Potenzen, als Möglichkeiten, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzuſtellenden göttlichen Seyns, ſo daß ſie alſo, innerlich, Potenzen des außergöttlichen, äußerlich geworden, Potenzen des göttlichen Seyns ſind. Wir werden ſie daher auch in dem äußeren Seyn Potenzen nennen dürfen, wiewohl ſie es da in einem andern Sinne ſind, als dort, wo ſie noch bloß innerlich als Möglichkeiten erſchienen.

Alſo um wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukehren, ſo verhindert nichts, daß Gott, da er durch ſeine Natur das Weſen (das an ſich Seyende) und alſo auch das in dieſem verborgene Seynkönnende iſt, durch ſeinen bloßen Willen ſtatt deſſen das außer ſich Seyende ſey, jenes ἐξιστάμενον, von dem gleich im Anfang die Rede war; nur muß man dabei denken, daß er es nicht iſt, um es zu ſeyn, ſondern um eines andern Zwecks willen, den er dadurch erreichen will. Denn es iſt eine uralte Lehre, daß Gott ſtets durch das Gegentheil, διὰ τῶν ἐναντίων, ſeine Abſichten ausführe. Er iſt dieſes Andere — dieſes außer ſich Seyende — er verwirklicht dieſes Mögliche durch ein unmittelbares Wollen nur, damit er in dieſem überwunden werde, ja er iſt ſogar nur frei, dieſes Seyn anzunehmen, weil er an der zweiten Geſtalt ſeines Weſens, die in dieſem Verhältniß zur zweiten Potenz wird, weil

er an dieſer hat, wodurch er jenes Seyn überwinde. — Wir ſind alſo nun durch dieſe Auseinanderſetzung, in der von einem Zwecke die Rede war, von ſelbſt auf die andere Frage geführt: wodurch Gott, im Fall der Annahme jenes Seyns (das wir einſtweilen vorausſetzen oder nur als möglich denken), wodurch alſo Gott, im Fall der Annahme eines Seyns außer ſich, dazu bewogen gedacht werden könne.

Man könnte ſich den Uebergang von dem unmittelbaren und widerſtandloſen Seyn zu dem durch Widerſtand vermittelten etwa auf folgende Art denken. Jedes Weſen, ſowie es ſich in ſeiner Ganzheit und Vollſtändigkeit nur hat (Gott aber hat von Ewigkeit ſich ſelbſt in ſeiner Ganzheit), jedes Weſen dieſer Art ſucht natürlich zuerſt ſich in ſeinen verſchiedenen Geſtalten auseinanderzuſetzen und zu unterſcheiden, oder ſich in jeder insbeſondere zu ſetzen und zu erkennen. Dieß iſt nun aber in jenem actus purissimus des göttlichen Lebens unmöglich, indem die Geſtalten nicht wirklich auseinanderzubringen ſind. Der an ſich ſeyende Geiſt iſt materiell wie der für ſich ſeyende; beide ſind, wie wir geſehen, eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit. Ebenſo iſt der im an-ſich-Seyn für ſich ſeyende Geiſt jedem der beiden für ſich gleich, dem an ſich ſeyenden, denn er iſt ſelbſt auch der an ſich ſeyende, dem für ſich ſeyenden, denn er iſt ja auch dieſer. In dieſem reinen, noch ungehemmten Fluß des göttlichen Lebens iſt zwar Anfang, Mittel und Ende, aber der Anfang iſt da, wo das Ende, und das Ende iſt eben da, wo der Anfang iſt, d. h. beide ſind nicht auseinanderzubringen. In dieſer reinen Unmittelbarkeit wäre alſo Gott ſich ſelbſt unfaßlich, oder er könnte nicht ſich ſelbſt in ſeinen Geſtalten ſetzen und feſthalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Beſtreben, ſich dennoch in denſelben feſtzuhalten, würde nur als eine Art von rotatoriſcher Bewegung erſcheinen können, denn alles dasjenige, was ſich nicht als Anfang und Ende ſich ſelbſt entgegenſetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotirt. Da nun, könnte man fortfahren, jede rotatoriſche, d. h. Anfang und Ende nicht finden könnende Bewegung, Unſeligkeit iſt, ſo iſt ihm auch darum jene an ihm ſelbſt — nämlich an der erſten Geſtalt ſeines Seyns — ſich zeigende Möglichkeit ſo höchſt willkommen,

weil dieſe allein ſchon jener rotatoriſchen Bewegung ihn enthebt und ihm das Mittel wird, auch daraus ſchon und ohne wirkliches Auseinandergehen ſich in allen ſeinen Geſtalten zu unterſcheiden, indem er ſie vermittelt durch jene erſte Möglichkeit nun ſchon ſieht, nicht als das, was ſie ſind, ſondern als das, was ſie ſeyn können oder ſeyn werden, alſo in derjenigen Geſtalt, wo eine der anderen ungleich, die eine wirklich außer der anderen iſt. Darum alſo iſt ihm jene erſte Möglichkeit, jene potentia prima, die der Anfang zu allen anderen Möglichkeiten iſt, ſo willkommen; denn nicht nur ſetzt ſie ihn gegen die Nothwendigkeit ſeines alles verzehrenden, d. h. kein Außereinander und keine Unterſcheidung zulaſſenden, Seyns in Freiheit, ſondern es kommt auch durch ſie zuerſt Erkenntniß in Gott, darum kann ſie ihm nicht als Gegenſatz erſcheinen, ſondern nur als Gegenſtand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude; ja, wenn die Frage entſteht, womit Gott von Ewigkeit ſich beſchäftigt, ſo kann man darauf nur antworten: eben jene potentia prima war von Ewigkeit der einzige Gegenſtand ſeiner Beſchäftigung, ſeiner Luſt. (Hierauf kommen wir wieder zurück.) — Um aber aus jener rotatoriſchen Bewegung, die mit ſeinem Urſeyn nothwendig geſetzt wäre, auch wirklich zu entkommen und in die entgegengeſetzte, d. h. in die geradlinigte Bewegung überzugehen, hätte der vollkommene Geiſt kein anderes Mittel, als Anfang, Mittel und Ende in ſich ſelbſt ſich wirklich ungleich zu machen (bisher waren ſie nur potentiâ ſich ungleich); denn die gerade Linie iſt eben die, in welcher Anfang und Ende außereinander ſind, während der Punkt dasjenige iſt, dem der Anfang auch gleich das Ende und das Ende der Anfang iſt. Anfang, Mittel und Ende würde er aber erſt in der That ſich ungleich machen, wenn er die an den drei Geſtalten ſeines Seyns erblickten Möglichkeiten zur Wirklichkeit erhöbe. Denn da ſind ſie wirklich für ſich gegenſeitig außereinander, und ſchließen ſich voneinander aus, und zwar ſo, daß jedes gerade nur in dieſer Ausſchließung und Spannung iſt, was es iſt. Mit dieſer Spannung iſt aber zugleich nun eine nothwendig vom beſtimmten Anfang durch beſtimmten Mittelpunkt in ein vorbeſtimmtes Ende fortſchreitende, d. h. es iſt eine geradlinigte

Digitized by Google

Bewegung gegeben. Auf dieſe Weiſe alſo ließe ſich jener freiwillige Uebergang Gottes in das andere oder äußere Seyn darſtellen. Man könnte hierher eine merkwürdige Stelle in dem Platoniſchen Werk von den Geſetzen beziehen, wo Platon — ich ſage Platon, ich will mich damit nicht anheiſchig machen, gegen diejenigen zu ſtreiten, die dieſes Werk dem Platon abſprechen; mir ſcheint es Platoniſch, und ich getraue mir es im Syſtem der Platoniſchen Werke wohl zu begreifen; überhaupt ſcheint es mir nicht recht, den Geiſt eines großen Schriftſtellers ſo an ſich gebunden zu denken, daß er überall und durchaus ſich ſelbſt gleich ſeyn müßte, am wenigſten ſcheint mir dieß dem Schriftſteller angemeſſen, dem die Verehrung der Nachwelt ſeit zwei Jahrtauſenden ſchon den Namen des göttlichen (divinus) eigenthümlich beigelegt hat — dieſer alſo führt als einen *παλαιὸν λόγον*, wahrſcheinlich als Ueberlieferung der älteſten, d. h. unmittelbar aus der Mythologie hervorgegangenen Philoſophie, folgende Worte an[1]: Gott, Anfang, Mittel und Ende der Dinge in ſich begreifend, dringt geraden Wegs durch, da er ſeiner Natur zufolge umlaufen würde, griechiſch: *ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν* (oder, wie man jetzt lieſt: *εὐθείᾳ*) *περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*. (Dabei müſſen freilich die letzten Worte: *κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*, wie man jetzt lieſt, in die Worte *κατὰ φύσιν περιφερόμενος* verändert werden — allein jeder, der die Stelle anſieht, wird mir darin beiſtimmen, denn 1) iſt es ganz begreiflich, ja natürlich, daß *περιπορευόμενος* aus der Umgebung hineingekommen iſt; 2) der Ausdruck *κατὰ φύσιν* fordert eine unwillkürliche Bewegung [denn wie einer *κατὰ φύσιν* überſetzt hat: in der Natur oder in der Schöpfung umwandelnd, kann ich wenigſtens mit meinem wenigen Griechiſchen nicht vereinigen; *κατὰ φύσιν* kann

[1] Dieſe Stelle (De Legg. IV, p. 716) wurde ſchon früher (in der Philoſophie der Mythologie, S. 83) angewendet; hier iſt die Erklärung der Stelle ſelbſt näher angegeben, die übrigens auch Gegenſtand einer beſonderen Abhandlung iſt, welche vom Verfaſſer in der philoſophiſch-philologiſchen Klaſſe der Münchener Akademie vorgetragen wurde. D. H.

nur heißen: der Natur, d. h. seiner Natur gemäß, dieß fordert also eine unwillkürliche Bewegung] in dem περιπορευόμενος aber wäre eine willkürliche ausgedrückt. Und so wie hier das κατὰ φύσιν eine unwillkürliche Bewegung fordert, so ist in dem εὐθεῖαν περαίνει offenbar eine freie, vorgesetzte, mit einem Vorsatz verbundene Bewegung gemeint, welche nun ihrerseits wieder in dem zweiten Glied einen Gegensatz fordert; da aber der Gegensatz des geraden Fortgangs nur das sich Umdrehen, περιφέρεσθαι, seyn kann, so ist gar nicht zu zweifeln, daß dieses Wort gesetzt werden müsse). Sinn: Gott geht gerade vorwärts, indem er wollend Anfang, Mittel und Ende sich ungleich macht, da er seiner bloßen Natur nach umlaufen würde, d. h. Anfang und Ende nicht auseinanderbringen könnte. Doch es bedarf der Autorität des Platon nicht, um diese Anwendung des Gegensatzes von geradliniger und rotatorischer Bewegung auf das göttliche Leben zu rechtfertigen. Denn auch ein Prophet des Alten Testaments[1] sagt: יְשָׁרִים דַּרְכֵי יְהוָה, die Wege des Herrn sind gerade, d. h. vom Anfang gerade in das vorgesetzte Ende gehend; und dagegen in dem schon angeführten Gleichniß Christi, wo der Geist (τὸ πνεῦμα), und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, der Geist in seiner ersten Geburt, in seinem ersten Daseyn, wo er also gleichsam noch nicht Zeit gehabt hat in eine andere Bewegung überzugehen, auch hier wird ja das erste Seyn des Geistes mit dem Wehen des Windes insofern verglichen, als in diesem Anfang und Ende nicht zu unterscheiden, nicht auseinanderzuhalten sind, d. h. auch hier wird die erste oder unmittelbare Bewegung des Geistes mit einer rotatorischen, in sich zurücklaufenden verglichen. Der Gedanke von einem Weg oder von Wegen Gottes, den Platon in der angeführten Stelle ganz mit den Vorstellungen des Alten Testaments gemein hat, geht ohnedieß durch die ganze Schrift. Man kann aber Gott keinen Weg zuschreiben, ohne ihm eine Bewegung, d. h. ohne ihm ein Ausgehen von Sich — oder von da, wo er ursprünglich ist, zugleich zuzugeben. Und so wird namentlich in einer Stelle, über die ich später ausführlicher seyn werde, jene Potentia prima redend eingeführt: der

[1] Hos. 14, 19.

Herr (Jehovah) hatte mich im Anfang ſeines Wegs, d. h. antequam ex se ipso progrederetur, eh' er aus ſich ſelbſt herausging.

Auf dieſe Art könnte man ſich alſo das Herausgehen Gottes aus ſeinem Urſeyn in ein anderes Seyn etwa verdeutlichen. Ich will nur noch bemerken, daß übrigens, wie Johannes Kepler anführt, ſchon ältere Mathematiker das Geradlinigte Gott, das Krumme der Creatur zugeeignet haben, woraus die hohe Bedeutung dieſes Gegenſatzes, der uns auch äußerlich ſchon durch die Erſcheinung des Lichts und die Rotation der Weltkörper ſo nahe gelegt iſt, überhaupt erhellt.

In einer anderen vielleicht weniger kühnen, aber übrigens völlig ſachgemäßen Wendung kann man das göttliche Herausgehen ſo erklären: die Abſicht ſey, das nicht ſelbſtgeſetzte Seyn, jenes Seyn, in dem Gott ſich ſelbſt nur findet, in ein ſelbſtgeſetztes zu verwandeln, alſo zunächſt und unmittelbar an die Stelle jenes actus purissimus, in dem das göttliche Urſeyn beſteht, einen durch Widerſtand unterbrochenen, aber eben darum in ſeinen Momenten unterſcheidbaren und begreiflichen Actus, kurz einen Proceß zu ſetzen, der, inwiefern in ihm nur das urſprüngliche göttliche Seyn wiederhergeſtellt oder wieder erzeugt wird, ein theogoniſcher genannt werden könnte. Indeß iſt bei dieſer Anſicht zu bemerken, daß es ſich zwar allerdings ſo verhält, nämlich daß durch jene Herauswendung der Potenzen der reine unvermittelte Actus des göttlichen Seyns nur in einen vermittelten verwandelt wird; dieß kann jedoch als eigentliches Motiv darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieſes vermittelten Actus für Gott ſelbſt doch eigentlich ohne Reſultat ſeyn würde, da er ſich auch ohne dieſen Actus, in jenem erſten ſich Innewerden, wo er die Geſtalten zuerſt von ſich (als weſentlicher Einheit) unterſcheidet, in der ganzen Vollſtändigkeit ſeines Seyns erblickt. Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Proceß, der durch die gegenſeitige Spannung der Potenzen entſteht, gar nicht ſeyn könnte. Ein ſolches, jetzt noch nicht Seyendes, alſo bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen geſetzten Proceß Mögliches könnte nun aber nur die Creatur ſeyn. Das wahre

Motiv des Herausgehens wäre also die Schöpfung, und jener Proceß müßte sich als Schöpfungsproceß darstellen lassen.

Ehe ich dieß nachweise, bedarf es noch einer weiteren Auseinandersetzung des Allgemeinen.

Der vollkommene Geist erblickt an dem, was in ihm reines, bloßes Wesen — ich bitte Sie sich hiebei an das zu erinnern, was von dem bloß wesenden Seyn früher gesagt worden — also an dem, was in ihm reines Wesen, d. h. bloß wesentliches oder an sich seyendes Seyn ist, an diesem ersieht der vollkommene Geist die Möglichkeit eines anderen, eines über das Wesen hinausgehenden oder hinzukommenden Seyns. Ich habe schon gezeigt, wie diese an der ersten Gestalt ersehene Möglichkeit oder Potentialität sich auf die beiden anderen fortpflanzt; denn wenn es möglich ist, daß das an sich Seyende des Geistes ein außer sich seyendes werde, oder wenn dieses an sich Seyende des Geistes als das Seynkönnende im transitiven Sinn des Worts gesehen wird, so ist es auch eine Möglichkeit (eine entferntere und vermittelte zwar, aber denn doch eine Möglichkeit), daß das rein oder bloß gegenständlich Seyende des Geistes aus diesem reinen Seyn, welches ihm nur durch das an sich Seyende vermittelt ist — und zwar nur durch das an sich Seyende, inwiefern es ihm Subjekt (also nicht selbst Objekt oder Subjekt (Möglichkeit) seines eignen Seyns ist) — es ist auch möglich, sage ich, daß das rein Seyende aus diesem reinen Seyn gesetzt, negirt werde; es stellt sich also zum voraus dar als das in diesem Fall seyn Müssende, nämlich als dasjenige, welches alsdann oder in dem angenommenen Fall nicht frei ist, zu wirken oder nicht zu wirken, sondern wirken muß, um sich eben in das reine Seyn wiederherzustellen, von dem es durch die Selbsterhebung des an sich Seyenden ausgeschlossen worden. Es erscheint zum voraus als das seyn Müssende, heißt: es erscheint als das Seynkönnende der zweiten Potenz. Nicht weniger aber stellt sich auch die dritte Gestalt, in welcher der vollkommene Geist das für sich selbst seyende An-sich ist — auch diese stellt sich dar als das durch die Selbsterhebung des an sich Seyenden Auszuschließende, demnach

der Negation — nicht der gänzlichen Aufhebung, aber doch der Potentialisirung — Fähige. Auf dieſe Weiſe aber potentialiſirt, in den Zuſtand des nicht Seyns, d. h. eben der bloßen Potenz, geſetzt, wäre ſie in ihr urſprüngliches Seyn, welches ein reines von ſelbſt Seyn war, nur wiederherzuſtellen, wenn das an ſich Seyende wieder in ſein An-ſich zurückgebracht — zurück überwunden würde. Dieſes könnte nun aber nur durch die zweite Potenz, die ſich in dieſer Spannung als das ſeyn Müſſende, nothwendig Wirkende verhält, geſchehen, damit ſtellt ſich demnach die vom urſprünglichen Seyn ausgeſchloſſene dritte Geſtalt als das nur durch doppelte Vermittlung Seynkönnende, als Seynkönnendes der dritten Potenz, als ſeyn Sollendes dar. Käme es nun aber wirklich zu dieſer — bis jetzt bloß als möglich vorausgeſetzten — Spannung, ſo iſt leicht einzuſehen, daß mit dieſer zugleich ein Proceß geſetzt ſeyn würde. Die veranlaſſende Urſache dieſes Proceſſes wäre das aus ſeinem An-ſich — aus ſeinem Myſterium — herausgetretene An-ſich. Die wirkende Urſache wäre die in ihr urſprünglich-reines, d. h. potenzloſes Seyn nothwendig ſich wiederherzuſtellen ſtrebende zweite Potenz; denn dieſe, ausgeſchloſſen von ihrem Seyn und ſelbſt negirt durch das, was ihr urſprünglich Subjekt, Potenz war, jetzt aber ſelbſt Seyendes geworden iſt — dieſe kann ihrer Natur nach nichts anderes ſeyn als der Wille, dieſes ſie Negirende hinwiederum zu negiren, d. h. es in ſein urſprüngliches Nichts, nämlich in ſein An-ſich wieder zu überwinden, dieſes nicht ſeyn Sollende zum ſich ſelbſt Aufgeben, zur Exſpiration zu bringen, wo es dann von ſelbſt wieder zum Setzenden jenes Dritten wird, dem allein gebührt zu ſeyn, des eigentlich ſeyn Sollenden. Wenn alſo das aus ſeinem An-ſich herausgetretene An-ſich die veranlaſſende, das aus ſeinem potenzloſen Seyn geſetzte rein Seyende die wirkende Urſache des Proceſſes war, ſo iſt das ſeyn Sollende die End-Urſache, die causa finalis des Proceſſes. — Um ſich zu denken, wie jenes Princip des Anfangs, jenes den Proceß veranlaſſende Princip wieder in ſein An-ſich überwunden werde, bitte ich Sie, an das ſich zu erinnern, was ſchon früher gezeigt worden[1], daß das Seynkönnende

[1] S. oben S. 207.

Digitized by Google

in ſeinem Hervortreten, oder wenn es ſich zum Actus erhebt, nur als ein poſitiv gewordener, entzündeter Wille ſich verhalten kann. Wille aber, wie er das einzige Widerſtandsfähige, iſt er auch das einzige Ueberwindliche. Die Möglichkeit dieſes Proceſſes beruht nun aber nur darauf, daß die drei Potenzen, obwohl ſich gegenſeitig ausſchließend, doch nicht wirklich auseinander können, alſo darauf, daß ihre urſprüngliche Einheit eine geiſtige, eine unzerreißbare iſt. Die Potenzen ſtellen das bloß materielle Exiſtiren vor, das Seyende ſelbſt iſt über der bloßen Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn ſie in Spannung oder Entgegenſetzung ſind, nicht auseinanderläßt, ſie zwingt, uno eodemque loco zu ſeyn, und ſo die materiellen Urſachen eines Proceſſes zu ſeyn, deſſen übermaterielle Urſache ſie ſelbſt (die Einheit) iſt.

Um ſich die in der Zertrennung beſtehende Einheit aufs beſtimmteſte zu denken, bitte ich zu bemerken, daß die Potenzen während der Spannung zwar ſich gegenſeitig ausſchließen, alſo für ſich gegenſeitig, aber nicht für Gott außereinander ſind. Gott iſt die unauflösliche Einheit der Potenzen nicht unmittelbar als ſolcher, er iſt nur die unzertrennliche Einheit ſeiner ſelbſt, und dadurch mittelbar auch der Potenzen — nur ſie ſind alſo zertrennt, aber Er iſt in ihnen, auch in den jetzt alterirten und ein anderes gewordenen immer derſelbe, alle durchdringende Geiſt. Sie ſind ſich gegenſeitig untereinander, aber ſie ſind nicht für ihn undurchſichtig. — Das Reelle in ihnen iſt noch immer das Göttliche, das, was an ihnen das nicht Göttliche iſt, oder das, wodurch ſie (bloße) Potenzen ſind, iſt das bloß Acceſſoriſche, iſt nicht Weſen, ſondern nur Erſcheinungsweiſe. Daher dann freilich, wenn das Erzeugniß dieſer Potenzen die Welt iſt, auch die Welt nicht Weſen, ſondern nur Erſcheinung, wiewohl eine göttlich geſetzte Erſcheinung iſt.

Daß alles aus Gott ſey, hat man von jeher gleichſam gefühlt, ja man kann ſagen: eben dieſes ſey das wahre Urgefühl der Menſchheit. Aber nie iſt man über das bloße Daß hinausgekommen, und auch dieſes (daß es ſo iſt) hat man höchſtens auf dialektiſche (d. h. den Verſtand bloß logiſch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende

Weiſe zu zeigen vermocht. Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was urſprünglich, nämlich in Gott, nur tanquam in actu purissimo, als lauterſtes, geiſtigſtes Leben gedacht werden kann, wie eben dieſes ſich materialiſiren, ſubſtantialiſiren, gleichſam entgeiſten, zu etwas von Gott Verſchiedenem, zu einem außergöttlichen Leben werden könne. Durch unſere Entwicklung, durch die am rein Geiſtigen Gottes nachgewieſenen Möglichkeiten iſt gezeigt, was bis jetzt keine Philoſophie und keine Theoſophie zeigen konnte. — Nun ein weiterer Punkt!

Auch in den geſpannten und ſich gegenſeitig ausſchließenden Potenzen exiſtirt noch immer nur Gott. Die Gottheit oder das göttliche Seyn der Potenzen iſt zwar ſuspendirt, aber eben darum iſt nur die Form oder Art der göttlichen Exiſtenz eine andere, nicht aber die Exiſtenz Gottes ſelbſt aufgehoben. Gott exiſtirt in der Spannung und Zertrennung der Potenzen nicht weniger als in der Einheit. Inwiefern aber nun Gott die Potenzen in der gegenſeitigen Ausſchließung nicht weniger als in der Einheit iſt (ſie ſind in der Spannung nur die frei gewollte Form ſeiner Exiſtenz), inſofern iſt er in jeder ein anderer; er iſt ein anderer als der aus ſeinem An-ſich herausgetretene, ein anderer als der dieſes außer ſich Geſetzte ſeines Weſens wieder zurückbringende und überwindende, ein anderer als der, welcher ſeyn ſoll — er iſt alſo in jeder der drei ſich jetzt ausſchließenden Geſtalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott iſt er nicht als eine dieſer Geſtalten insbeſondere, ſondern nur als die unauflösliche Einheit derſelben; er iſt daher zwar Mehrere, aber nicht mehrere Götter, ſondern nur Ein Gott. Mit dieſer letzten Reflexion ſind wir, wie Sie ſehen, wieder auf den Begriff des Monotheismus geführt, d. h. auf denjenigen Begriff, der der höchſte aller wahren Religion iſt — eben deßhalb auch der, von welchem eine (objektive) Erklärung der falſchen Religion auszugehen hat. Als ſolchen haben wir ihn in dem früheren Vortrag bereits entwickelt, und ich erinnere Sie hier nur wieder an die Hauptpunkte deſſelben. Wir unterſchieden damals den Monotheismus im Begriff vom Monotheismus als Dogma oder dem wirklichen Monotheismus. Letzterer iſt da, wo die Potenzen ſich gegenſeitig

ausſchließen, alſo eine wirkliche Mehrheit in Gott geſetzt iſt. Denn vor der Spannung iſt dieſe Mehrheit in Gott nur potentiell, und dieß nannten wir den Monotheismus im Begriff. Dieſem ſelbſt aber liegt als letzter Gedanke zu Grund, daß Gott nicht (wie im bloßen Theismus) der ſchlechthin Einzige, ſondern der als Gott einzige iſt, oder daß die Behauptung der Einzigkeit in Gott nicht eine bloß negative, daß ſie nur eine poſitive, d. h. affirmative ſeyn könne. Affirmativ iſt die Behauptung der Einzigkeit in dem Fall, wenn erſt in einem Weſen eine Mehrheit geſetzt iſt, und die Einheit des Weſens als ſolche behauptet wird. Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis. Die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes iſt, daß zuerſt eine Mehrheit in ihm geſetzt ſey. Dieſe affirmative Behauptung iſt nun vermöge unſerer Begriffe möglich. Denn Gott iſt a) der an ſich ſeyende, b) der für ſich ſeyende, c) der im An-ſich für ſich ſeyende Geiſt. Von dieſer Seite betrachtet iſt er allerdings nicht Einer im bloß negativen oder ausſchließlichen Sinn; bezeichnen wir die drei Begriffe durch drei Buchſtaben, ſo iſt er nicht bloß a, nicht bloß b, nicht bloß c, ſondern a + b + c, d. h. Mehrere, aber doch nicht mehrere Götter, denn eben weil er nicht als b oder c insbeſondere, ſondern nur als a + b + c erſt Gott iſt, ſo iſt er, obgleich a + b + c, doch nicht mehrere Götter, ſondern nur Ein Gott. Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere iſt, kann ich ſagen, es ſey nur Ein Gott; und dieß iſt dann alſo eine affirmative Behauptung. Der Monotheismus als ein unterſcheidender Begriff und vollends als eine Unterſcheidungslehre kann nicht in einer bloßen Verneinung, er muß in einer Behauptung beſtehen. Dieſe Behauptung kann nicht darin liegen, daß Gott überhaupt nur Einer iſt; denn damit iſt immer nur geſagt, daß er nicht mehrere iſt. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags beſteht darin, daß man ſich denkt, das, was im Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, ſey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit iſt, und nur mittelbar, nämlich nur erſt im Gegenſatz mit dieſer Mehrheit die Einheit als ſolche behauptet wird. Weit entfernt, daß in dem

richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene; es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn sey, in welchem eine Potenz, z. B. die von uns als erste bezeichnete eine ist. Den Gestalten seines Seyns nach ist Gott nicht Einer, sondern Allheit, also Mehrheit (denn Allheit ist nur geschlossene, vollendete Mehrheit). Als solche tritt diese Mehrheit aber erst hervor in der Scheidung der Potenzen, d. h. im Proceß: hier zeigt sich dann aber auch die Einheit als solche; denn Gott ist der in den Potenzen seyende, in ihnen wirkende und schaffende, und als dieser ist er nicht mehrere, sondern Einer, und hier also ist der Monotheismus (als Lehre) ausgesprochen. Von dem so begriffenen Monotheismus läßt sich nun auch der Polytheismus als ein möglicher ableiten. Denn betrachten wir die Potenzen nicht in ihrem Verhältniß zu Gott, sondern so, wie sie in ihrer gegenseitigen Ausschließung erscheinen, so müssen wir erkennen, daß sie als solche außer ihrer Gottheit gesetzte sind, d. h. sie sind außer jenem πνεῦμα, außer jenem actus purissimus gesetzt, in welchem sie selbst = Gott sind; sie sind daher in ihrer Entgegensetzung nicht Gott, und doch auch nicht schlechthin nicht-Gott, sie sind nur nicht wirklich Gott, ihre Gottheit ist eine suspendirte, aber nicht aufgehobene — aber eben darauf, zu erklären, wie irgend etwas außer Gott (praeter Deum), und doch dabei nicht nichts und auch nicht schlechthin nicht-göttlich seyn könne, kommt es an, wenn der Polytheismus wirklich erklärt werden soll. Es ist hier eine Mehrheit, von deren Elementen man nicht schlechthin und in jedem Sinn sagen kann, daß sie nicht Gott sind, wo also eine Möglichkeit allerdings vorhanden ist, diese Elemente als mehrere Götter zu denken. Bloße Potenzen (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken) sind sie eben auch nur in der Spannung, d. h. während des Processes, aber wenn das aus sich Herausgetretene wieder in sich zurückgebracht ist, im Ende des Processes, den wir ja bereits als einen theogonischen bestimmt haben, da sind sie — wieder aufgerichtet zu ihrem ursprünglichen Wesen — nicht mehr Potenzen, sondern wieder = Er selbst. So begreift sich, wie im Menschen Gott selbst, ja wie der Mensch seinem ursprünglichen

Digitized by Google

Seyn nach nur der wiederhergeſtellte vollkommene Geiſt ſelbſt iſt. Dieß führt uns nun auf den Schöpfungsproceß ſelbſt.

Weil die Potenzen ſich gegenſeitig ausſchließen, und doch, wie ich ſchon gezeigt, in Einem und demſelben, uno eodemque loco, beſtehen müſſen, ſo läßt ſich dieſe Coexiſtenz nicht als eine ruhige denken. Jenes Princip des Anfangs, in welchem eigentlich das bloße An-ſich, das ewig Verborgene, das eigentliche Myſterium der Gottheit offenbar wird, dieſes zur Unſichtbarkeit beſtimmte Princip, indem es dennoch hervortritt, wirkt ausſchließend zunächſt auf dasjenige in Gott, dem es Subjekt war, das rein und bloß Seyende der Gottheit; indem das, was ihm Subjekt, das Setzende von ihm war, ſich ihm entzieht, ja ſich in das es nun vielmehr Ausſchließende, Negirende verwandelt, indem dieß geſchieht, wird dieſes Princip, das zuvor ohne alle Eigenheit, völlig ſelbſtlos, in dem actus purissimus des göttlichen Lebens ganz verſchlungen war — dieſes wird jetzt genöthigt, ein für ſich ſeyendes zu ſeyn, es wird alſo durch jene Ausſchließung hypoſtaſirt, ſubſtantialiſirt; durch das gleichſam unverſehens entſtandene neue Seyn des zuvor nicht Seyenden — nämlich nur urſtändlich und alſo ohne Gegen- oder Widerſtändlichkeit Seyende — durch dieſes neue, conträre Seyn, das eben da entſteht, wo zuvor nichts (kein Widerſtand war) — durch dieſes neue Seyn wird es ſelbſt (das zuvor Potenzloſe) potentialiſirt, es bekommt eine Potenz, aber eben damit ein Leben in ſich ſelbſt; eben dieſe Negation, oder daß es negirt, als nicht ſeyend geſetzt iſt, gerade die Negation gibt ihm das in-ſich-Seyn, da es zuvor das außer ſich ſeyende war, dieſe Negation macht es zum ſeyn oder wirken Müſſenden, indem es nothwendig ſtrebt ſich in ſein Urſeyn, in das reine potenzloſe Seyn wiederherzuſtellen, was nicht geſchehen kann, es habe denn zuvor jenes nicht ſeyn Sollende, das doch iſt, jenen zur Wirkung gekommenen Willen, der eigentlich nicht wirkend ſeyn ſollte, wieder in ſein Nichts, d. h. in ſein Nichtwollen, zurückgebracht. Eben dieſer Wille aber, der eigentlich nicht wirken ſollte, und den wir inſofern wohl den Unwillen nennen dürfen, wie Unfall, Unthat ꝛc. — eben dieſer Unwille hat auch die dritte Potenz von ihrem Seyn ausge-

Digitized by Google

ſchloſſen. Dieſe ſelbſt kann nicht wirken, denn ſie würde ſonſt im Seyn nicht ankommen als das was ſie iſt, als die Freiheit, als der lautere Geiſt, aber eben darum wird ihr die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt durch die zweite Potenz, die jenen Unwillen, indem ſie ihn zum ſich ſelbſt Aufgeben bringt, eben damit auch wieder zum Setzenden (zum Sitz und Thron) jenes Höchſten macht, das eigentlich ſeyn ſollte, des als ſolchen ſeyenden Geiſtes.

Wir haben die erſte Potenz als das nicht ſeyn Sollende beſtimmt, die dritte als das Seynſollende. Demgemäß wäre es möglich, die erſte Potenz als das Nichtſeynſollende zu betrachten, und daraus weiter zu ſchließen, es ſey alſo mit dieſem Nichtſeynſollenden doch eine Art von böſem Princip in den Proceß mitaufgenommen, auf jeden Fall etwas, das nicht wohl als ein göttlich Gewolltes anzunehmen ſey. Aber es iſt ein ſehr großer Unterſchied, ob man von einem Princip ſagt: es iſt nicht das ſeyn Sollende (hier wird es nur als das Seynſollende nicht geſetzt), oder: es iſt das Nichtſeynſollende, d. h. dem zukäme, nicht zu ſeyn. Oder, da ſich dieß lateiniſch vielleicht deutlicher ſagen läßt und es dabei nicht gerade auf gutes Latein ankommt: es iſt ein totaler Unterſchied zwiſchen dem quod non debet esse, und zwiſchen dem quod debet (debebat) non esse, ein Unterſchied zwiſchen dem, welchem nicht gebührt zu ſeyn, und dem, welchem gebührt nicht zu ſeyn. Nur in jenem Sinn iſt die erſte Potenz das nicht ſeyn Sollende. In jeder zuſammengeſetzten, nicht unmittelbar zu vollbringenden Handlung iſt das, was bloß Mittel iſt, nicht das eigentlich ſeyn Sollende, aber es iſt doch das relativ, nämlich in Bezug auf den Zweck ſeyn Sollende, und ſo kann auch jenes, obgleich zur Ueberwindung beſtimmte, Princip ein göttlichgewolltes ſeyn; dieß widerſprechen, wäre ebenſoviel als widerſprechen, daß Gott durch Mittel wolle, da ſieht aber jeder, daß dieß ein ganz falſcher Satz iſt, denn die göttliche Weltregierung handelt immer durch Mittel. Jenes Princip iſt allerdings nur hervorgetreten, um im nachfolgenden Proceß als das Nichtſeynſollende erklärt zu werden. Nun es als ſolches erklärt iſt, verändert ſich ſein Anblick, und wenn es irgend eine Macht gäbe, die dieſes nicht Seyende gegen

Digitized by Google

den durch die Schöpfung erklärten Willen Gottes wieder zum Seyenden erhöbe, jetzt unstreitig wäre das auf solche Weise Seyende das Widergöttliche und insofern das Böse; aber davon ist ja hier noch nicht die Rede. — Ebenso verhält es sich mit dem, was wir hier den Unwillen genannt haben. Wenn jener Wille, der eigentlich nicht wirkend seyn sollte, der aber, weil durch den göttlichen Willen wirkend geworden, nun, d. h. für jetzt, wirken darf, wenn dieser, nachdem er erst durch den Proceß als der nicht wirken dürfende erklärt ist, durch irgend eine außergöttliche Macht (denn die göttliche ist es, die ihn verneint) wieder positiv werden könnte, dann wäre er wieder der Unwillen, aber nun in einem ganz anderen Sinne. So viel noch über den allgemeinen Hergang des Processes, den ich gern nochmals wiederholte, weil es wesentlich ist für die ganze Folge, daß Sie sich den Zusammenhang dieses Processes aufs bestimmteste in jedem Augenblick zurückrufen können.

Soll nun aber jener durch die Spannung gesetzte Proceß Schöpfungsproceß seyn, so müssen wir ihn vor allem als einen successiven, stufenweisen uns denken. Inwiefern sind wir zu dieser Voraussetzung berechtigt? Würde die Spannung der Potenzen, oder eigentlich würde jenes Contrarium, jenes Princip des Anfangs, was die veranlassende Ursache der Spannung ist, unmittelbar, gleichsam in Einem Zug überwunden, so wäre die Einheit unmittelbar wiederhergestellt ohne Mittelglieder und ohne unterscheidbare Momente. Da nun in diesem Proceß nichts anders als nach der Absicht des Hervorbringenden geschehen kann, so muß es, wenn unsere Annahme richtig seyn soll, in der Absicht und zwar unstreitig in der Endabsicht des Hervorbringenden liegen, daß die Ueberwindung stufenweise und insoweit successiv geschehe. Denn für den Hervorbringenden selbst kann es nur völlig gleichgültig seyn, ob die Momente des Processes etwa bloß logische oder auch reelle sind; er lernt sie nicht erst dadurch kennen, daß er sie als voneinander abgesetzte verwirklicht. Die Absicht, welche durch das Successive des Processes erreicht werden soll, kann also nur eine in der Creatur zu erreichende seyn, und zwar müßte sie in der letzten und höchsten erreicht werden, denn

zu dieſer verhalten ſich alle vorhergehenden nur als Stufen oder Momente, ſie ſind gleichſam nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern nur um jener letzten willen. Was kann nun aber in dieſer letzten erreicht werden? Offenbar nur, daß in *ihr* jenes Princip, das die veranlaſſende Urſache des Proceſſes und während des ganzen Proceſſes das *außer* ſich ſeyende iſt, wieder *in* ſich, in ſein An-*ſich* zurückgebracht ſey. Das Außerſichſeyende, das wieder in ſich ſelbſt zurückgebracht wird, iſt aber eben darum das zu ſich ſelbſt Gekommene, ſeiner ſelbſt Bewußte. Obgleich nun aber der eigentliche Moment dieſes Zu-ſich-ſelbſt-kommens nur das *Ende* des Proceſſes iſt, oder nur in das Ende des Proceſſes *fällt*, ſo können wir doch ſagen: der ganze Proceß ſey nur ein *ſucceſſives* Zu-ſich-kommen deſſen, was im Menſchen (als dem höchſten und letzten Geſchöpf) das ſeiner ſelbſt Bewußte iſt. Dieſes letzte ſeiner ſelbſt Bewußte ſollte ſich alſo dieſes ganzen Wegs, aller Momente, gleichſam aller Leiden und Freuden dieſer Wiederbringung bewußt ſeyn. In dieſes Final-Bewußtſeyn ſollten alle Momente des Proceſſes nicht bloß als unterſcheidbare, ſondern als wirklich unterſchiedene und einzeln empfundene eingehen. In dieſem letzten Bewußtſeyn ſollte gleichſam der höchſte Verſtand, die vollendete Wiſſenſchaft wohnen. Wenn wir dieſe Wiſſenſchaft im menſchlichen Bewußtſeyn, wie es jetzt iſt, nicht mehr antreffen, wenn das menſchliche Bewußtſeyn dieſe Wiſſenſchaft nur ſich wieder erringen muß, und mehr nach ihr nur *ſtrebt*, als ſie wirklich erreicht — wie ja ſchon der Name der Philoſophie andeutet —, ſo kann daraus nicht folgen, daß ein ſolches vollkommenes, aller Momente ſeines Wegs oder ſeines Werdens in ſich bewahrendes und unterſcheidendes Bewußtſeyn des Menſchen *nicht* die urſprüngliche Abſicht war. Denn eben darum ringen und ſtreben wir nach jener Wiſſenſchaft, weil ſie in uns ſeyn ſollte, weil ſie zu unſerem Weſen gehört. Schon Platon hat, und zwar ſogar als Ueberlieferung aus noch älterer Zeit, die Lehre aufgeſtellt, daß alle wahre Wiſſenſchaft nur Erinnerung ſey, und alſo auch alles Streben nach Wiſſenſchaft, insbeſondere die Philoſophie, nur Streben nach Wiedererinnerung. Wir ſtreben in der Wiſſenſchaft nur wieder eben dahin, wo wir, d. h. der Menſch in uns ſchon einmal

war, und dieſes Streben nach einer wahrhaft centralen, alles vom Mittelpunkt aus überſehenden Erkenntniß, dieſes Streben ſelbſt iſt das unverwerflichſte Zeugniß dafür, daß das menſchliche Bewußtſeyn urſprünglich in dieſer Erkenntniß geweſen iſt und in ihr ſeyn ſollte.

Der Proceß iſt ſomit ein ſucceſſiver, ein durch Momente fortſchreitender, in welchem jene durch freien Actus geſetzte Spannung nur ſtufenweiſe ſich löst. Jener conträre, widerſtehende Wille wird nicht mit Einem Schlag, ſondern nur allmählich überwunden. Von dem Willen des Hervorbringenden hängt es ab, in welchem Maß dieſer Wille in jedem Moment überwunden wird. Nun wird er aber doch in jedem Moment auf gewiſſe Weiſe überwunden ſeyn; der andere alſo, der ihn überwindet und der nur in dem überwundenen ſich ſelbſt verwirklicht (denn durch den nicht überwundenen, noch widerſtehenden iſt er ſelbſt ausgeſchloſſen vom Seyn) — dieſer andere alſo wird ebenfalls in jedem Moment in gewiſſem Maß verwirklicht ſeyn, und alſo wird auch immer und nothwendig auf gewiſſe Weiſe das Dritte, das eigentlich ſeyn Sollende, geſetzt ſeyn. Auf dieſe Weiſe erzeugen ſich alſo beſtimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchſten Einheit ſind, und die darum, weil ſie alle Potenzen in ſich darſtellen, auch ſelbſt in ſich vollendet, abgeſchloſſen, d. h. eigentliche Dinge (οὐσίαι) ſeyn werden. Dieſe Dinge ſind alſo Erzeugniſſe des in ſein urſprüngliches Nichts zurückgewendeten Unwillens, doch eben darum nicht dieſes Willens allein, ſondern ebenſowohl jenes andern ihn verſöhnenden oder nach dem ſchönen Platoniſchen Ausdruck ihn gleichſam beredenden, zu gut ſprechenden Willens, und weil der überwundene nur ſich ſelbſt aufgeben kann, indem er das Höchſte, das eigentlich ſeyn Sollende ſetzt, welches ihm während des ganzen Proceſſes als Ziel (als Muſter, exemplar) vorſchwebt, an dem er gleichſam das hat, wonach er ſich richtet und das er in ſich auszudrücken ſtrebt — ſo iſt inſofern auch die dritte Potenz nothwendig zu einem bleibenden Entſtehen; denn Beſtand erlangt jedes Ding nur inſofern, als ſich, wenn auch noch ſo entfernt, die dritte Potenz an ihm realiſirt zeigt; dieſe iſt die jedes vollendende, beſchließende, oder wie die Morgenländer dieß ausdrücken,

Digitized by Google

ſie iſt die jedes Gewordene gleichſam beſiegelnde, es eigentlich fertig machende; ſie iſt eben darum auch während des Proceſſes die mäßigende Kraft (vis moderatrix) der Bewegung, durch welche die Stufen des Proceſſes beſtimmt ſind, die Macht, die auf jeder Stufe Stillſtand gebietet, ſo daß wirklich verſchiedene und unterſcheidbare Momente ſtehen bleiben; ſie iſt die zwiſchen den beiden erſten Potenzen entſcheidende, nur ihr gehorcht die erſte, wenn es die von der zweiten an ihr hervorgebrachte Modification annimmt, und ebenſo nur der höheren gehorcht die zweite Potenz, wenn ſie das bis zu einem gewiſſen Grade Ueberwundene nicht weiter überwindet, ſondern ſtehen läßt. Sie, die dritte Potenz, iſt es, welche durch ihr bloßes Wollen, ohne eigentliche Wirkung, jedes Werdende auf ſeiner Stufe erhält.

Weil das erſte Princip ſeiner Natur nach nur den Willen hat, unbedingt zu beſtehen, das andere, nur unbedingt das erſte zu überwinden, ſo muß ein drittes ſeyn, dem beide ſich unterwerfen, das ſie ſelbſt als ein höheres und gewiſſermaßen unbetheiligtes anerkennen.

Demnach iſt jedes Erzeugte das gemeinſchaftliche Werk der drei Potenzen, die ſich, wie Sie nun ſehen, als demiurgiſche, kosmiſche Potenzen verhalten, aus deren Zuſammenwirkung erſt alles Concrete entſteht: ſie ſelbſt ſind noch rein geiſtige Potenzen, auch jenes blind Seyende des Anfangs, das Gegenſtand der Ueberwindung, und alſo das Subſtrat, das ὑποκείμενον des ganzen Proceſſes iſt, auch dieſes iſt in ſich ſelbſt noch immer ein rein Geiſtiges, wie ein erregter, in uns entbrannter Wille auch noch etwas Geiſtiges iſt; wir müſſen ſogar bemerken, daß dieſer Wille in ſeinem lauteren Entbranntſeyn, wo er durch den andern noch nicht beſänftigt, noch nicht afficirt iſt, ſogar als das allem Concreten Entgegengeſetzte erſcheint — erſt in ſeinem Verhältniß zu dem andern nimmt er ſucceſſiv materielle Eigenſchaften an — er iſt jenes Prius der Natur, jenes Vorausgehende, jenes Angeſicht (wie der Morgenländer es nennt), jenes Vordere des Schöpfers, das, wie Gott im A. T. ſagt, kein Menſch ſehen kann und leben, eben weil es in ſeinem Seyn das alles Concrete Verzehrende iſt, das alſo erſt zur Vergangenheit geworden ſeyn muß, um der Creatur erträglich zu ſeyn,

das daher erſt ſichtbar wird, indem es eigentlich unſichtbar wird, nämlich indem es mit der creatürlichen Form überkleidet, und alſo von dieſer zugedeckt, durch ſie ſelbſt unſichtbar gemacht wird — es iſt das Unſichtbar-Sichtbare, und das Sichtbar-Unſichtbare. Indem wir die Potenzen nun als kosmiſche, demiurgiſche Urſachen begriffen haben (wobei ich nur kurz wieder erinnere an die frühere Unterſcheidung, nach welcher jenes Princip des Anfangs die veranlaſſende, oder wie wir auch ſagen können, die materielle Urſache iſt — causa quae materiam praebet — die das Subſtrat des ganzen Proceſſes hergibt, wir können auch ſagen, ſie iſt die causa ex qua; die zweite Potenz iſt die causa formalis oder die causa per quam, die dritte die causa finalis, in quam oder secundum quam — zu welcher hin als Ziel alles geſchieht) — indem wir alſo die Potenzen als kosmiſche Urſachen begriffen, haben wir ſie eben damit auch als relativ außergöttliche geſetzt, und es iſt für die Folge wichtig, das Göttliche in ihnen (das nur in der Einheit iſt), und ihre kosmiſche oder demiurgiſche Funktion wohl zu unterſcheiden. Inwiefern aber in jedem Erzeugniß, ſo entfernt es auch von der höchſten Einheit ſeyn mag, doch auf gewiſſe Weiſe die Einheit geſetzt iſt, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines beſtimmten Gewordenen gleichſam einig werden, immer nur der Wille der Gottheit ſelbſt ſeyn kann, ſo geht inſofern durch jedes Ding wenigſtens ein Schein, eine Apparition der Gottheit, und es iſt im ſtrengſten Sinne zu ſagen, daß nichts, auch nicht das Geringſte, ſey ohne den göttlichen Willen.

Wir ſind alſo nunmehr vollkommen berechtigt zu ſagen: der durch die freiwillig geſetzte Spannung bewirkte Proceß ſey der Proceß der Schöpfung — berechtigt alſo auch zu wiederholen, was auch das Reſultat des früheren Vortrags über den Monotheismus war, daß nämlich der wahre Monotheismus, der Monotheismus als Syſtem, als Lehre, nur mit der Schöpfung zugleich kommt, und nicht erkannt wird, ohne zugleich dieſe zu erkennen. Wenn alſo Monotheismus die wahre Lehre iſt, ſo iſt auch nur diejenige Lehre die wahre, in welcher eine freie Schöpfung erkannt wird.

Vierzehnte Vorleſung.

Gott iſt nicht Gott ohne die Welt, heißt in neuerer Zeit ſo viel: er iſt nicht Gott, nicht abſoluter Geiſt, wie man ſagt, ohne durch die Natur, durch die Sphäre des endlichen Geiſtes hindurch gegangen zu ſeyn. Dieſer Satz iſt die Folge des oft berührten Mißverſtehens der negativen Philoſophie, in welcher allerdings Gott, d. h. die Idee Gottes, die Welt der Natur und die des Geiſtes zur Vorausſetzung hat — verſteht ſich im Gedanken oder in der bloß logiſchen Bewegung, welche die der rationalen Philoſophie allein zukommende iſt. Allerdings, wie in dem berühmten Newtonſchen Scholium geſagt iſt: Deus est vox relativa. Gott iſt nur Gott als der Herr, und er iſt nicht Herr ohne etwas, wovon er der Herr iſt. Aber Gott iſt ſchon vor der Welt Herr der Welt, Herr nämlich ſie zu ſetzen oder nicht zu ſetzen. Der alſo, welcher Schöpfer ſeyn kann, iſt freilich erſt der wirkliche Gott, aber dieſe Behauptung iſt himmelweit entfernt von jener anderen wohlbekannten: daß Gott nicht Gott ſeyn würde ohne die Welt; denn er iſt ſchon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen, und würde als der eine Welt ſetzen könnende Gott ſeyn, wenn auch nie eine Welt exiſtirte, d. h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei ſich behielte. Sätze, wie der: Gott komme erſt im Menſchen, oder auch in dieſem nicht einmal, ſondern erſt in der Weltgeſchichte zum Selbſtbewußtſeyn, hätte man ſonſt wohl als deductio ad absurdum, zur Widerlegung, und zwar zur augenblicklichen und unbedingten Wider-

legung, aber nie als zugeſtandene, ausgeſprochene Sätze einer Philoſophie zu vernehmen gehabt.

Der Begriff der Schöpfung iſt ebenſowohl entgegengeſetzt der Annahme, nach welcher die Welt nur eine Folge der göttlichen Natur (nicht die Folge eines göttlichen Willens wäre), als der Meinung, nach welcher zwar Gott ſich frei zur Natur entſchließen oder entäußern ſoll, aber nur um ſelbſt in den Weltproceß einzugehen, oder ſelbſt der Proceß zu ſeyn (zwiſchen beiden Anſichten iſt kein wahrer Unterſchied). Zwar auch nach unſerer Darſtellung entſteht die Welt durch einen göttlich geſetzten Proceß, aber durch einen Proceß, in den Gott ſelbſt nicht eingeht, da er vielmehr als Urſache außer ihr bleibt, erhaben über jene ſchon erwähnte Trias von Urſachen, als abſolute Urſache, als causa causarum, wie er auch ſchon von den Pythagoreern beſtimmt wurde. Uebrigens muß man ſo billig ſeyn zu erkennen, daß jene Theorien, welche die Welt als eine bloße Folge, als ein bloßes Corollarium der göttlichen Natur anſehen, ihren Hauptgrund darin hatten, daß man ihnen von der andern Seite nichts irgend Verſtändliches entgegenſtellen konnte, wie denn noch Fichte in ſeiner berühmt gewordenen Abhandlung mit dieſen Worten geſagt hat: über den Begriff der Schöpfung ſey in der Philoſophie noch das erſte verſtändliche Wort vorzubringen.

Fragen wir aber, was insbeſondere zu einer verſtändlichen Theorie der Schöpfung erfordert werde, ſo iſt Ein Hauptpunkt folgender: Soll die Welt nicht als eine Emanation der bloßen göttlichen Natur, ſondern als eine frei geſetzte Schöpfung des göttlichen Willens erſcheinen, ſo wird ſchlechterdings erfordert, daß zwiſchen dem ſeiner Natur nach ewigen Seyn Gottes und der That, durch welche unmittelbar die Spannung der Potenzen, mittelbar die Welt geſetzt iſt, etwas in der Mitte ſey. Ohne ein ſolches Mittelglied könnte die Welt nur als eine unmittelbare und daher nothwendige Emanation des göttlichen Weſens gedacht werden. Ein ſolches Mittel iſt nun von uns in jener Möglichkeit nachgewieſen, die Gott an dem an ſich Seyenden ſeines Weſens erſieht, und die ſich von dieſem unmittelbar auf die anderen Geſtalten ſeines Weſens fort-

pflanzt. Wir haben ſchon bemerkt, dieſe Möglichkeit ſey der erſte Gegenſtand des göttlichen Erkennens, und das, was zuerſt (d. h. nicht nach einer Zeit, ſondern ſo wie er Iſt), alſo, wie man zu ſagen pflegt, von Ewigkeit die Einförmigkeit ſeines Seyns unterbricht. Indem dieſe erſte Potenz zu der zweiten in dem Verhältniß ſteht, daß dieſe in dem Maß poſitiv geſetzt iſt, als ſie ſelbſt negativ, alſo auch umgekehrt in dem Verhältniß als dieſe ſich erhebt, poſitiv wird, jene negirt wird, ſo kommt dadurch in das göttliche Innere die erſte Beweglichkeit, da es ſich in allen Potenzen empfindet, ohne daß ſie noch wirklich aus ihm heraustreten, ja jene erſte Potenz wird ihm zum Spiel, indem gegen die nur vorübergehend ſubſtantiell gewordene auch die andern in ihre Subſtantialität treten. Daher jene erſte Potenz der eigentliche Gegenſtand ſeines Ergötzens iſt, und zugleich das Mittel, in dem er alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander, und daher die ganze Folge der einſt möglichen Bildungen, das Vorſpiel der ganzen künftigen Welt erſieht. Denn wenn er ſie aktivirt, iſt ſie der reale Grund, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philoſophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen, auf dem er das ganze Gebäude dieſer Möglichkeiten als Wirklichkeiten aufführen kann[1]. Die künftigen Bildungen gehen vor ihm nur als Geſichte vorüber, denn noch iſt nichts Bleibendes, ehe der entſchiedene Wille hinzutritt, die wirkliche Spannung zu ſetzen. Das ſchöne Wort der Griechen ἰδέα ſagt in der That nichts anderes als unſer deutſches Wort Geſicht, und zwar in beiderlei Verſtand, ſo daß es ſowohl das Sehen und den Blick ſelbſt, als was im Geſicht vorübergeht, bedeutet. Die Lehre von

[1] Καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (Röm 4, 17): er ruft ſie aus der Potenz, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, wobei das ὡς ὄντα entweder von dem zu verſtehen iſt, was ſie Ihm ſind, nämlich Ihm ſind ſie nicht οὐκ ὄντα, gar nicht ſeyende, Ihm ſind ſie ὄντα (das bloß Mögliche iſt für ſich ſelbſt kein ὄν, aber das verhindert nicht, daß es für ein anderes, das eben darum ein intelligentes iſt, ſey). Oder kann das ὡς ὄντα erklärt werden: er ruft das Nichtſeyende als wäre es. Daß auch im Hebraiſchen קָרָא aus der Potenz wecken heißt (z. B. aus der Ruhe, dem Schlaf) — wie weit die Potenz zurück gedacht wird, iſt damit nicht beſtimmt — daß aber rufen aus der Potenz erheben iſt, zeigt Ezechiel 36, 29. (Kalender von 1854).

Digitized by Google

dieſen ewigen Urbildern der Dinge, die auch Platon ſchon nur noch als Ueberlieferung aus alter Zeit kennt, erhält durch dieſe Darſtellung unſtreitig eine reellere Bedeutung als gewöhnlich; man begreift, auf welche Weiſe die Ideen Vermittlungen zwiſchen Gott und den Dingen, d. h. zwiſchen der höchſten Einheit und jenen beſonderen oder modificirten Einheiten ſind, welche wir Dinge nennen. Denn man bleibt zu ſehr im Allgemeinen, wenn man durch die bloße Allwiſſenheit vermittelt glaubt, was der Apoſtel ausſpricht: *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Gott ſind alle ſeine Werke bekannt von Ewigkeit [1]. Sie ſind als Viſionen des Schöpfers vorhanden, ehe ſie wirklich werden [2]. Kein Wunder daher, daß, ſoweit menſchliche Kunde und Erinnerung zurückreicht, jene Urpotenz, die der erſte Anlaß zu allem von Gott verſchiedenen Seyn iſt, gefeiert und verherrlicht worden. Sie war jene mit heiligen Schauern umgebene, in Präneſte gefeierte Fortuna primigenia der Römer, in deren Armen der künftige Weltherr Zeus als Kind ruht. Fortuna primigenia heißt ſie als das Urzufällige, das erſte bloß Mögliche, nicht Nothwendige, nicht zum göttlichen Weſen Gehörige und doch von ihm Unzertrennliche, das ſich Gott darſtellt, ſo wie er Iſt, das auch dann, wenn er es herbeiruft, immer die Natur eines bloß Angenommenen behält, und ein adsciti quid bleibt. Als Weltamme, Weltmutter (denn ſie iſt ja die Materie der künftigen Welt) war jene Urpotenz auch griechiſchen Vorſtellungen gefeiert. Sie iſt die indiſche Maja, welche die Netze des Scheins (des bloß Erſcheinenden, nicht Wirklichen) ausſpannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichſam zu fahen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen.

Auf ähnliche Art, nämlich als dem göttlichen Verſtande gleichſam vorſpielend, wird jenes Princip, das einmal wirklich geworden die ganze Wirklichkeit nach ſich zieht, auch vorgeſtellt in der ſchon einmal angeführten Stelle des Alten Teſtaments, wo dieſe ſagt: „der

[1] Act. 15, 18.

[2] Im Buch Sirach (3, 29) ſteht: *πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα, ἐγνώσται αὐτῷ τὰ πάντα, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι καθορᾷ τὰ πάντα.*

Digitized by Google

Herr[1] hatte mich im Anfang ſeines Weges, vor ſeinen Werken, von dort an. Von Ewigkeit bin ich eingeſetzt, von Anfang, vor der Erde. Ehe die Meere waren, ehe die waſſerquellenden Brunnen, ehe die Berge eingeſenkt wurden, bin ich bereitet. Als er die Himmel droben richtete, war ich dabei, als er ſeinen Cirkel aufs Meer ſetzte und den Grund der Erde legte (bei der Entſtehung des Weltſyſtems), war ich, ſein Kind oder Zögling bei ihm, und ſpielte vor ihm immerwährend, auf dem Boden ſeiner Erde, meine Hauptluſt aber war an den Menſchenkindern" (dem Höchſten und Vollkommenſten).

Man könnte die Frage aufwerfen, wie ſich denn annehmen laſſe, daß jene Potenz des Anfangs, die in ihrem wirklichen Hervortreten als das blind Seyende erſcheint, hier mit dem Namen der Weisheit bezeichnet werde. Ich könnte mich mit der Antwort begnügen, daß das an ſich Seyende Gottes eben der Grund, das Subjekt, und ſchon als dieſes, als das inſofern nicht Seyende, das urſprünglich Wiſſende in der Gottheit ſey (das Subjekt ſteht immer zu dem, welchem es Subjekt iſt, im Verhältniſſe des Wiſſenden, und hier wird ja dieſes Princip noch nicht in ſeinem Herausgetretenſeyn, ſondern in ſeiner Innerlichkeit, vor allem wirklichen Seyn gedacht). Ich will aber lieber erinnern an das, was ſchon gezeigt worden, daß eben dieſes Princip in ſeinem Ende, nämlich in ſeiner völligen Wiederbringung, das alles im Zuſammenhang wiſſende, Anfang, Mittel und Ende begreifende Bewußtſeyn, d. h. in der That die Weisheit ſey. Es hat aber nichts gegen ſich, anzunehmen, daß, wie in vielen andern Fällen und namentlich auch in der Mythologie geſchieht, ſo hier dieſes Princip gleich nach dem benannt werde, wozu es ſich am Ende beſtimmt, alſo per anticipationem ſchon Weisheit, חָכְמָה, genannt ſey. Das Wiſſende, inwiefern es Gegenſatz des Wirklichen iſt, ſtellt ſich überhaupt auf die Seite der

[1] Im Hebräiſchen יְהוָה, ſchon die alten Ueberſetzer drückten dieß durch ὁ κύριος aus — der Herr iſt dadurch in neueren Sprachen, ebenſo wie im Hebräiſchen Jehovah, der eigentliche Name Gottes geworden, der nicht das bloße Seyende, ſondern der Herr ſeines Seyns und damit alles Seyns iſt.

Digitized by Google

Möglichkeit. Alles Wiſſen iſt als ſolches nicht ſelbſt Seyn, ſondern nur Können eines Seyns, nämlich ein Beſtehen, ein Vermögen des Seyns, oder es iſt im Verhältniß zu dem Gegenſtand eine Macht, eine Potenz, wie ja auch ſprachgemäß Wiſſen und Können in vielen Fällen ſynonym ſind; ſelbſt die Grundbedeutung des im Hebräiſchen gebrauchten Worts iſt potentia, Macht, Gewalt. — Jene Potenz eines anderen, von Gott verſchiedenen Seyns iſt in Gott verborgen, ſie zeigt ſich ihm ſelbſt zuerſt als etwas zuvor nicht Geſehenes. Dieſes in Gott Verborgene (das einmal ſchlechterdings nicht war, und ſich eben dadurch unterſcheidet, daß erſt Möglichkeit) muß eben von ihm ausgehen, um, indem es wiederkehrt, nun als Wiſſendes oder wiſſentlich in dem zu ſeyn, darin es erſt unwiſſentlich war. In ſeinem Ausgang von Gott iſt dieſes Princip allerdings vielmehr das Gott oder die göttliche Einheit Negirende; aber eben das, was das Gott Negirende iſt, wird in ſeiner Wiederbringung nun vielmehr das Gott Setzende und alſo auch Wiſſende. Jenes Princip des Anfangs in ſeiner Latenz iſt der Urſtand — der Vorſtand, das Prius der ganzen Bewegung, aber ohne ſich ſelbſt als ſolchen zu wiſſen. In der Wiederkehr iſt es auch wieder der Urſtand, aber nun der ſich ſelbſt wiſſende Urſtand, d. h. der Verſtand der ganzen Bewegung.

Das Wort Verſtand iſt urſprünglich wohl daſſelbe mit Vorſtand, wie denn die Partikel ver in vielen Verbis die Bedeutung des „vor" hat, z. B. verſehen ſtatt vorſehen. Verſtand wäre inſofern = Vorſtand, quod praeest, alſo prius, ſowie Vorſtand wieder = Urſtand iſt. Letzteres Wort iſt in neuerer Zeit ſeltener im Gebrauch geworden, bezeichnet aber eben das, wovon etwas ausgeht. Der Ur-ſtand der Pflanze z. B. iſt das Samenkorn. Jene Urpotenz iſt aber wirklich der Urſtand, iſt das, woran ſich der ganze Proceß anknüpft, iſt alſo auch der Vor- oder Urſtand, und im Schluſſe der Bewegung der Verſtand der ganzen göttlichen Bewegung. Es bleibt die ganze Bewegung hindurch, obwohl einer beſtändigen Umwandlung unterworfen, ſeinem Weſen nach immer daſſelbe. Wenn es alſo aus der Bewegung in die Ruhe, in ſein An-ſich, in ſich ſelbſt als Potenz zurückgebracht worden iſt, dann iſt es nicht

Digitized by Google

mehr bloß der mögliche, ſondern der wirkliche Verſtand des göttlichen Seyns. Oder es iſt in ſeiner Ruhe und Wiederbringung nun als Unterſtand des göttlichen Seyns geſetzt, als id, quod substat existentiae divinae explicitae. Unterſtand iſt wieder nur eine Variation vom Worte Verſtand; was im Deutſchen Verſtand genannt wird, heißt im verwandten Angelſächſiſchen Unterſtand, im Engliſchen noch heute unterstanding. Es iſt im Grunde daſſelbe Wort für dieſelbe Sache, nur einmal in ihrem Prius angeſehen, das anderemal angeſehen als das, wozu es ſich ſchließlich oder am Ende beſtimmt. Da ich einmal auf ſolche etymologiſche Bemerkungen eingegangen bin, will ich nur noch bemerken, daß es mit dem griechiſchen Worte ἐπιστήμη eine ähnliche Bewandtniß habe; denn das Wort kommt von ἐπίσταμαι, ich weiß, dieſes iſt aber nur joniſch ſtatt ἐφίσταμαι, welches ebenſowohl bedeutet: ich bleibe ſtehen, wie denn der Verſtand nichts anderes als die zum Stehen gebrachte Urpotenz iſt (urſprünglich iſt ſie das Nichtſtehende, Unſtete; der Verſtand iſt die als ſolche geſetzte, damit feſt, ſtehend gewordene Urpotenz, die aus der Bewegung in die Ruhe zurückgekehrte und nun ſich ſelbſt beſitzende Potenz), das Wort (ἐφίσταμαι) heißt aber ebenſowohl als: ich bleibe ſtehen, auch: ich erhalte Macht oder Gewalt über etwas, denn das, was einem anderen zum Subjekt, Unterſtand geworden iſt, hat eben damit Macht oder Gewalt über dieſes.

Daſſelbe Subjekt, daſſelbe urſprünglich Seynkönnende, das durch alle Momente der Natur hindurchgegangen iſt, und in dieſer unter der Form der Objektivität erſcheint, eben dieſes findet ſich am Ende ſeiner Wandelungen im menſchlichen Ich wieder zum Subjekt aufgerichtet, und würde ſich, wenn der Menſch nicht, anſtatt gleichſam der Erbe der ganzen Vergangenheit zu ſeyn, vorgezogen hätte, der Anfang einer neuen Bewegung zu werden — ohne dieß hätte ſich jenes Subjekt im Menſchen als der geiſtige Beſitzer, ja als der Beweger aller Dinge gefunden, aber obgleich das Subjekt dieſer materiellen Gewalt über die Dinge verluſtig geworden, die es gehabt hätte, wenn es an ſeinem Ort geblieben wäre, bleibt es die formelle Macht der Dinge, welche

Digitized by Google

eben der Verſtand iſt. Der Ausdruck dieſer angeborenen Macht über die Dinge ſind jene allgemeinen Begriffe, mit denen der Menſch wirklich alle Dinge anfaßt, wie die Begriffe der Subſtanz, der Urſache und Wirkung u. ſ. w., Begriffe, die ihre Sanktion nicht erſt von der Erfahrung erhalten, deren Gewalt und aprioriſche Bedeutung ſich vielmehr davon herſchreibt, daß der Verſtand ſelbſt nichts anderes als die Urpotenz, das Prius aller Dinge iſt. Es mußte, abgeſehen von den allgemeinen und reinen Verſtandeskategorien, die Anhänger des Empirismus und des Senſualismus der franzöſiſchen und engliſchen Schule (Lockes, David Humes, Condillacs u. ſ. w.) ſchon immer in Verlegenheit ſetzen, wenn ſie auch nur die Frage beantworten ſollten, wie wir, da unſere Sinne doch immer nur von einzelnen Dingen afficirt werden, z. B. nur von dieſem einzelnen Baum, inſtinktmäßig und ohne uns deßhalb einer Operation bewußt zu ſeyn, dieſen Gegenſtand dennoch ſogleich mit einem allgemeinen Begriff benennen, ja wie ein Kind, das etwa im Dunkeln einen Gegenſtand empfindet, den es nicht nennen kann, ohne Aufenthalt ohne alles Nachdenken ſagt: hier iſt etwas, wie es alſo mit unglaublicher Schnelligkeit die ganze Leiter möglicher Allgemeinbegriffe bis zu der oberſten Sproſſe durchläuft, wo nur noch der Begriff des Seyenden überhaupt ſtehen bleibt, der nach der alten Ontologie das summum genus, der höchſte Gattungsbegriff iſt. Aber jeder allgemeine Begriff deutet auf eine Macht unſeres Verſtandes, der alle Erfahrung weit übertrifft. Mit dem Wort Baum bezeichne ich nicht etwas, das einem oder was hundert Bäumen, noch ſelbſt bloß etwas, was allen wirklichen, ſondern was allen möglichen und denkbaren Bäumen gemein iſt. Hier iſt alſo im Begriff eine Möglichkeit enthalten, die alle Grenzen der Erfahrung übertrifft, und die ſich nur von einer unendlichen Macht herſchreiben kann, die unſer Verſtand nicht ſowohl beſitzt, als vielmehr ſelbſt iſt. Die Erklärung liegt nicht darin, daß dem Verſtande der höchſte Gattungsbegriff angeboren iſt (denn was ſoll man ſich bei einer ſolchen idea innata denken?), ſondern darin, daß der Verſtand, d. h. die einzige der Begriffe fähige Potenz, daß dieſer ſelbſt nichts anderes iſt als die ſich ſelbſt beſitzende, zu ſich ſelbſt zurück-

gekommene Macht oder Potenz alles Seyns, deren natürliches Correlat nur das Seyn überhaupt iſt, daher der Verſtand in jedem beſonderen Gegenſtand nur eben dieſes, das Seyende überhaupt ſieht, nur modificirt durch den beſonderen Eindruck, den das particuläre Objekt auf die Sinne gemacht hat. Gerade das blinde, inſoweit verſtandloſe Princip wird alſo in ſeiner Ueberwindung zum Verſtand. Aller wirkliche Verſtand zeigt ſich eben nur in einer Gewalt oder Herrſchaft über das Verſtandloſe. Es veranlaßt mich dieß noch zu folgender Aeußerung. In pſychologiſcher und mediciniſcher Hinſicht werden Wahnſinn und Blödſinn unterſchieden, aber es iſt nicht ebenſo leicht zu ſagen, wie dieſe beiden Abweichungen vom Normalzuſtand ſich zueinander verhalten. Der Wahnſinn tritt aus der Tiefe des menſchlichen Weſens hervor, er kommt nicht in den Menſchen hinein — es iſt offenbar etwas potentiâ ſchon Daſeyendes, das nie ad actum kommt, es iſt das, was im Menſchen überwunden ſeyn ſollte, aber, durch welche Urſache immer veranlaßt, wieder wirkend wird. Wenn irgend eine andere Erſcheinung, kann die des Wahnſinns von der Realität jenes Princips überzeugen, welches das ſeiner Natur nach außer Sich Seyende, das aus ſeiner Potenz Geſetzte, darum ſeiner ſelbſt nicht Mächtige iſt. Aber nicht bloß hievon, auch davon kann man ſich überzeugen, daß dieſes Princip ein in allem und eben am meiſten im höchſten Verſtand gegenwärtiges iſt, in dieſem freilich als das Ueberwundene und Unterworfene, aber die eigentliche Kraft und Stärke des Verſtandes zeigt ſich nicht in der gänzlichen Abweſenheit dieſes Princips, ſondern in der Beherrſchung deſſelben. Daher man von jeher, beſonders allen produktiven Naturen (und eben jenes Princip, das entfeſſelt als Wahnſinn erſcheint, gerade dieſes Princip iſt das Stoff gebende) — vor allen den Dichtern iſt eine Art von göttlichem (man ſollte ſagen: von göttlich beherrſchtem) Wahnſinn zugeſchrieben worden, und es wird bekanntlich ſogar als Ausſpruch des Ariſtoteles citirt: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae, was freilich von manchen mißbraucht wird, die meinen, je unſinniger, deſto genialer; jenes Wort heißt aber nur ſo viel: wo kein Wahnſinn iſt, der geregelt, beherrſcht wird, iſt auch kein ſtarker, kein mächtiger

Digitized by Google

Verſtand, denn die Stärke des Verſtandes zeigt ſich, wie geſagt, eben in ſeiner Gewalt über das Gegentheil. Hieraus erhellt denn zugleich, daß der Blödſinn gerade durch die völlige Ausſchließung jenes Princips entſteht, deſſen Beherrſchung Verſtand iſt, daß alſo der Blödſinn nur die andere Seite des Wahnſinns iſt, entſtehend ex defectu, wie jener per excessum. Aber das Princip, das in dem einen ganz mangelt, in dem andern ganz beherrſcht wird, iſt daſſelbe. Dem Blödſinnigen fehlt der urſprüngliche Stoff, mit dem er ſich beſchäftigen, durch deſſen Regulirung der Verſtand ſich thätig erweiſen könnte. Wegen dieſer Stoffloſigkeit ſchläft der Verſtand völlig ein. Dem Inneren jedes Menſchen muß ein urſprünglicher Stoff ſchon gegeben ſeyn, er kann ihn nicht von außen erhalten, er muß eine Mitgift der Natur ſelbſt ſeyn, denn wäre dieſer für jede wahre geiſtige Entwicklung nothwendige Urſtoff von außen zu erhalten, ſo ſähe man nicht ein, warum er dem Blödſinnigen fehlte, dem ja aus der allgemein geöffneten Quelle derſelbe Stoff zuſtrömt. Die Menſchen unterſcheiden ſich voneinander hauptſächlich nur durch dieſen angeborenen Stoff, deſſen Entwicklung die Aufgabe ihres Lebens iſt — glücklich jeder, der eine ſolche Aufgabe hat! Man pflegt wohl auch Verſtand und Willen einander entgegen zu ſetzen: mit Recht, inwiefern der Wille abſtrakt vom Verſtand nur das blinde, in ſich ſelbſt keine Grenze kennende Wollen, ein Wille alſo für ſich allerdings das Verſtandloſe iſt. Aber eben darum iſt das in ſich ſelbſt zurückgebrachte, ſich ſelbſt beſitzende, ſeiner ſelbſt mächtige Wollen auch von ſich ſelbſt ſchon Verſtand; Wille und Verſtand ſind inſofern wieder daſſelbe, nur von zwei Seiten angeſehen. Die Urpotenz, die in ihrem Ausgang blindes Wollen, iſt, zu ſich ſelbſt zurückgebracht, Verſtand. Der Verſtand iſt nur das Ende des blinden Wollens. Man ſagt von einem blinden Wollen, es nehme keine Vernunft, keinen Verſtand an (hier iſt kein Unterſchied zwiſchen dieſen Worten), der Verſtand iſt hiernach etwas, das der Wille annehmen muß, hinwiederum alſo iſt der Wille das Subjekt des Verſtandes, das Wort Subjekt auch hier im eigentlichen Verſtand genommen als id quod subjectum est; was aber Subjekt des Verſtandes iſt, kann

auch ſchon wenigſtens als potentieller oder ſubſtantieller Verſtand angeſehen werden.

Ich hätte die Abſicht, zu erklären, wie jenes Princip die Weisheit genannt werden könne, auch auf kürzerem Wege erreichen können. Bekannt iſt Bacos Wort: Wiſſenſchaft iſt Macht, science is power. Wenn Wiſſenſchaft überhaupt = Macht iſt, ſo kann die Weisheit, d. h. die Wiſſenſchaft alles Seyns, nur in dem ſeyn, was die Macht, Potenz alles Seyns war. Es iſt alſo ganz der wirklichen Natur dieſes Princips gemäß, wenn es in der angeführten Stelle die Weisheit genannt wird, und dieſe Stelle wird durch die von uns angenommene Erklärung gewiß richtiger verſtanden als in der früher gewöhnlichen Auslegung, wo man unter dieſer Weisheit die zweite Perſon der Gottheit verſtand. Ich füge nun noch einige einzelne Bemerkungen hinzu.

Die Weisheit wird in dieſer Rede ſehr beſtimmt von dem Jehovah oder von dem Herrn unterſchieden. „Der Herr hatte ſie", oder wie man allenfalls auch überſetzen könnte, er bekam ſie, wie man von etwas Unverſehenem zu reden pflegt, er überkam ſie, weil ſie nämlich nicht etwas zuvor Dageweſenes iſt, ſondern erſt nach der Hand, nachdem er iſt, als Potenz eines anderen Seyns ſich einfindet oder einſtellt. Er ſetzt nicht ſie, ſie ſetzt ihn voraus, aber ſo wie er Iſt, iſt ſie da, und ſtellt ſich ihm dar als etwas, das er wollen oder nicht wollen, in ſeinen Willen aufnehmen und nicht aufnehmen kann. Alſo ſie ſelbſt war nicht der Jehovah, nicht der Herr. Er hatte oder er bekam ſie „im Anfang ſeines Weges", d. h. ehe er aus ſich herausging, oder wie man es auch erklären könnte, er hatte ſie als Anfang, als Veranlaſſung ſeines Wegs, ſeiner immer vorwärts, nach dem beſtimmten Ziel gehenden Bewegung. Er hatte ſie „vor allen ſeinen Werken", der Ausdruck iſt ſehr entſcheidend, alſo obwohl nicht ſelbſt Gott, war ſie doch auch nicht Geſchöpf, nichts Hervorgebrachtes, und eben dadurch gleichſam das Mittel zwiſchen Gott und dem Geſchöpf, denn ſie war eben die bloße Möglichkeit, der erſte entfernte Stoff der künftigen Hervorbringungen. Er hatte ſie als Möglichkeit nicht ſeiner ſelbſt, wohl aber als Möglichkeit alles anderen und in der Folgezeit zur Erſcheinung kommen

Digitized by Google

Sollenden. „Ich bin eingesetzt, sagt sie, von Anfang, vor der Erde". Ich bin eingesetzt ist hier soviel als princeps constituta sum, und princeps muß hier in dem genauen Sinn genommen werden, wo es das Anfangende bedeutet, wie Varro in seinen theils grammatischen, theils mitunter philosophischen Erörterungen über die Mythologie sich ausdrückt: principes dii coelum et terra, die alles anfangenden Götter, mit denen nämlich die Mythologien der Völker anfangen, sind Himmel und Erde. Derselbe unterscheidet principes deos von den summis, jene sind ihm penes quos sunt prima, diese penes quos sunt summa [1]. In diesem Sinne also ist die Weisheit von Ewigkeit, als alles An-fangendes, als Prius alles Werdens, eingesetzt nämlich durch den Willen des Schöpfers, der sie zum Anfange nimmt, zum ersten Punkt, an den er den ganzen unabsehlichen Proceß des künftigen Werdens anknüpft. Also sie selbst ist nicht eine Hervorbringung Gottes: aber sie war bei ihm als Kind. Gewöhnlich wird dieß übersetzt: sie war bei ihm der Werkmeister, aber dazu paßt das Folgende nicht: sie spielte vor ihm, womit das Bild des Kindes besser übereinstimmt, und sprachgemäß kann das hebräische Wort ebenso gut durch nutritius, Pflegkind, übersetzt werden (also eigentlich angenommenes, adoptirtes Kind, wie wir früher, ohne hieran gedacht zu haben, sagten: Gott habe diese Möglichkeit angenommen, adoptirt). Man kann nicht umhin, sich hier an jene Stelle des Platon zu erinnern, wo er von einem Mitaufgezogenen der göttlichen Natur spricht [2]. Sie war als Kind bei ihm, d. h. noch nicht herausgesetzt, intimae admissionis, noch einheimisch bei ihm, domi quasi habita, sein Liebling, und „spielte vor ihm", wie ein Kind im Hause des Vaters, d. h. sie zeigte ihm oder diente ihm gleichsam als Spiegel, worin er ersah, was künftig, nämlich wenn Er wollte, wirklich seyn konnte, denn sie ist eben die wahre Allmöglichkeit. Sie spielte ihm vor Tag vor Tag, d. h. alle Tage (alle Hauptmomente) der künftigen, ihretwegen successiven Schöpfung; denn in ihr eben wollte er sich den künftigen Zeugen seiner Thaten

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 606. D. H.
[2] Politicus.

Digitized by Google

erziehen. Aber ihre vorzügliche Luſt war, ihm den künftigen Menſchen vorzubilden, in dem das Ziel der ganzen Schöpfung lag, und in dem ſie ſelbſt ihr höchſtes Ziel, alſo zugleich ihren wonnigſten Zuſtand hatte, denn eben jenes allgemeine Subjekt, das alle Phaſen und Abwechslungen, alle Wonnen und Schmerzen der Schöpfung getragen hatte, ſollte in ſeiner letzten Wiedererklärung das Princip des menſchlichen Bewußtſeyns werden, es war beſtimmt, im Menſchen zu ſich zu kommen und ſo das Mitwiſſende der Schöpfung, des ganzen göttlichen Weges zu ſeyn.

Wir haben früher in ſo mancher Vorſtellung der Mythologie einen tieferen Sinn nachgewieſen; es war wohl der Mühe werth, auch bei dieſer Stelle zu verweilen, die an Sinn und Inhalt alles übertrifft, was über denſelben Gegenſtand aus dem Alterthum zu uns gekommen iſt, die wie friſcher Morgenhauch aus heiliger Frühe der Welt uns anweht.

Man muß geſtehen, in jener ganzen Rede iſt göttliche Eingebung, ich würde ſo urtheilen, wenn ſie auch bei einem ſogenannten Profanſcribenten ſich fände. Mein Beſtreben in dieſen Vorträgen iſt überhaupt, die mich hören, auf jene Gedanken zurückzuleiten, die man die Urgedanken der Menſchheit nennen kann, die in einer kleinlichen Zeit uns abhanden gekommen und unverſtändlich geworden ſind, die aber noch ſtehen werden, wenn ſo vieles, was ſich augenblicklich als wichtig geberdet, längſt verſchollen ſeyn wird. Sie ſind die wahren ewigen Gedanken, die ideae aeternae, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer Zeit ſich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als eine gemein pfiffige heißen kann, für tiefe Dialektik gilt.

Jene nun hinlänglich beſchriebene Möglichkeit iſt alſo auch jenes Mittelglied, das wir zwiſchen dem an ſich ewigen Seyn Gottes und der Schöpfungsthat annehmen müſſen, um dieſe als den freieſten Entſchluß zu begreifen, und wir können uns nun über dieſe That, von der übrigens ebenfalls zu bemerken iſt, daß wir ſie auf keine Weiſe a priori oder aus bloßer Vernunft begreifen, von der wir eben auch

Digitized

nur ſagen können, daß ſie geſchehen iſt — wir können uns über die That ſelbſt jetzt folgendermaßen ausdrücken. Es ſtand in der Macht Gottes, dieſe Möglichkeit eines außer-ſich-Seyns, die ſich ihm an ſich ſelbſt zeigte — dieſe mögliche Anderheit immerwährend als eine bloß mögliche bei ſich zu behalten. Aber eben dem, in deſſen Gewalt jene Möglichkeit war, ſtand es auch zu, dieſe Möglichkeit, welche das eigentliche Geheimniß ſeiner Gottheit iſt, frei hervortreten zu laſſen, nicht damit das Außergöttliche, Gott Negirende ſey, ſondern damit es als das wirklich Hervorgetretene offenbarer und ſichtbarer, eben darum auch ſucceſſiver Weiſe überwunden und in das Gottſetzende, Gottbewußte verwandelt werde. Denn nur auf dieſe und keine andere Weiſe, wie wir in der Folge noch beſtimmter ſehen werden, konnte er ein Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt außer ſich ſetzen, und wenn ſelbſt der edlere menſchliche Geiſt ſich nicht begnügt, für ſich ſelbſt zu ſeyn, was er iſt, ſondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er iſt, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein ſolches Bedürfniß — das einzige in der ſonſt nichts bedürfenden Gottheit — ein Anderes von ſich zu ſetzen, und es in das Erkennende von ſich zu verwandeln, wie viel mehr darf dieſes in dem höchſten Geiſt vorausgeſetzt werden. Es geziemte alſo der, wie Platon ſagt, der Mißgunſt unfähigen Gottheit, nicht in jenem actus purissimus, den wir auch wohl eine ewige Theogonie nennen könnten, und der gegen alles außer ſich verzehrend iſt, ſtehen zu bleiben, ſondern eben dieſen actus purissimus zu einem begreiflichen, unterſcheidbaren Vorgang zu machen, deſſen ſämmtliche Momente in einem letzten, zur Einheit wiedergebrachten Bewußtſeyn, niedergelegt und ſelbſt vereinigt ſeyn ſollten. Nichts verhinderte ihn, eben dieſe Anderheit, welche das urſprünglich Unſichtbare ſeiner Gottheit war, nun umgekehrt vielmehr zum Verhüllenden ſeiner Gottheit zu machen in einem Akt des freieſten Wollens, der, eben weil er eine Herauswendung der Mehrheit und eine Hineinwendung der Einheit iſt, auch universio genannt werden kann, wobei jedoch Er ſelbſt in ſich nicht ein anderer wird, wenn er gleich ſich verſtellt und ein anderer ſcheint, und in Folge dieſer göttlichen Verſtellungskunſt oder Ironie

Digitized by Google

das Widerſpiel von dem darlegt, was er eigentlich will, wie in jenem Geſicht des Propheten, da der Herr vor ihm überging, und zuerſt ein Sturm kam, der die Berge zerriß, dann ein Erdbeben, nach dieſem ein Feuer, aber der Herr war nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer; doch nach dem Feuer kam ein ſtillſanftes Sauſen, in dem war der Herr. Die Wirkungen jenes Sturms, der die Berge zerriß und die Felſen zerbrach, ſehen wir noch in dem Wilden und Ungeheuren der Natur, ebenſo die Spuren jenes Feuers und jenes Erzitterns, das der Erde natürlich war, ehe ſie auf ihren Grundlagen befeſtigt wurde. Jener ſtillſanfte Hauch, in dem ſich die Gottheit der Natur wieder näherte, wehte über dieſe, als der Menſch zuerſt erſchien, denn es iſt eine bewieſene und unwiderſprechliche Sache, daß der Sturm der Natur erſt ſchwieg, das Feuer erloſch, und alle Elemente, Kräfte und Potenzen der Natur ihren Einklang erſt fanden, als der Menſch da war.

Gott iſt an nichts, auch nicht an ſein eignes Seyn gebunden. Dieſe Freiheit Gottes, äußerlich ein anderer zu ſcheinen, als er innerlich oder ſeiner wahren Abſicht nach iſt, müſſen wir ihm nicht bloß in Bezug auf die Weltſchöpfung, ſondern ebenſo ſehr auch in Bezug auf die Weltregierung zugeſtehen. Wie der Weltproceß ſelbſt im Ganzen ein Geheimniß Gottes iſt, das ſich nur ſucceſſiv enthüllt, ſo gibt es auch Geheimniſſe der göttlichen Weltregierung im Einzelnen. Alles Widerwärtige, dem Guten Hinderliche des Weltlaufs wird von dem Gottergebenen als eine göttliche Prüfung angeſehen — denn wie kann der Ernſt eines Entſchluſſes, die Feſtigkeit eines Gott ergebenen Willens anders geprüft werden, als indem gerade das Gegentheil von allem dem geſchieht, was er für den göttlichen Willen erkannt hat? Es wäre, um ſo zu reden, keine Kunſt, in den Wegen Gottes zu wandeln, d. h. im Sinne der göttlichen Bewegung zu handeln, wenn in der Welt immer nur das geſchähe, was dieſer gemäß iſt. Auch dieſer Begriff einer göttlichen Prüfung ſetzt alſo die Freiheit Gottes voraus, etwas dem Scheine nach zu thun, das er eigentlich nicht will. Ohne eine göttliche Freiheit in der Schöpfung gäbe es auch keine

Freiheit in der Weltregierung, keine Vorſehung. Für die wahre Einſicht iſt daher alles daran gelegen, daß die Welt nicht als eine bloße nothwendige Emanation Gottes oder irgend eines andern Princips erſcheine. Dieß zu verhindern, iſt aber nothwendig, daß zwiſchen der Ewigkeit und der Schöpfung ein Interſtitium, ein beide voneinander abhaltender, beide zugleich ſcheidender und vermittelnder Zwiſchenraum ſey. Wenn man, wie es gewöhnlich iſt, ſagt, daß die Zeit erſt mit der Schöpfung angefangen habe, ſo muß man demgemäß auch ſagen, daß zwiſchen der abſoluten Ewigkeit und der Zeit etwas in der Mitte ſey, das ſie zugleich trenne und verbinde. Dieſes zwiſchen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das ſeyn, was noch nicht wirklich Zeit und inſofern der Ewigkeit gleich iſt, inwiefern es aber Möglichkeit der Zeit iſt, inſofern von der abſoluten Ewigkeit unterſchieden iſt, aber doch in ſich ſelbſt noch keine Folge von Zeiten, alſo eine wahre Ewigkeit iſt.

Um dieß deutlicher auseinanderzuſetzen, wollen wir jene gewöhnliche Rede, daß die Zeit erſt mit der Schöpfung oder mit der Welt angefangen habe, etwas genauer unterſuchen.

Die älteren Theologen behaupteten ſtandhaft, die Welt ſey in der Zeit erſchaffen. Es gehört mit zu den Zeichen eines oberflächlichen Theismus, der das in der neueren Zeit herrſchende Syſtem iſt, daß nicht bloß Philoſophen, ſondern ſelbſt Theologen über dieſe genauere Beſtimmung ſich hinwegſetzen, und meinen, es ſey nichts dagegen einzuwenden, wenn man auch ſage, Gott habe von Ewigkeit geſchaffen, weil man nämlich ſonſt den Einwurf zu beſorgen habe, daß Gott doch nie habe unthätig und müßig ſeyn können. Wenn aber Gott wirklich von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Iſt, geſchaffen hat, ſo hat er ſeiner Natur nach geſchaffen, er iſt gleichſam eine nothwendig produktive und plaſtiſche Natur; es gibt alsdann auch nur eine nothwendige Schöpfung. Um daher über dieſe Schwierigkeiten hinwegzukommen und zugleich zu entſchuldigen, daß ſie nicht wie die älteren Theologen ſagen, die Welt ſey in der Zeit entſtanden, ſchützen ſie jene Rede vor, daß doch die Zeit erſt mit der Welt angefangen habe. Betrachten wir

Digitized by Google

nun aber dieſe Rede etwas näher, ſo iſt nicht ſchwer, Folgendes einzuſehen. Zeit iſt nicht denkbar ohne ein Vor und ein Nach, ohne ein prius und ein posterius. Nur wo ein ſolches iſt, iſt wirkliche Succeſſion und demnach Zeit. Daraus folgt denn aber, daß, ſolange bloß Ein Element der Aufeinanderfolge geſetzt iſt, keine wirkliche Succeſſion iſt. Solange das Vor ſein Nach nicht gefunden hat, ſolange z. B. bloß der Moment = A, noch nicht aber A + B geſetzt iſt, ſo lange iſt auch keine Zeit und A noch außer der Succeſſion. Denken Sie ſich alſo die Welt als Element B, ſo hat allerdings die Zeit erſt mit der Welt angefangen, denn die Zeit fängt erſt an mit A + B. Allein es folgt daraus nicht, daß keine Zeit vor der Welt iſt, denn eben, indem A + B geſetzt iſt, wird A, das zuvor außer der Zeit war, ſelbſt ein Element der Succeſſion und alſo ein Element der Zeit. A wird durch B zur Vergangenheit, und da es keine Zeit gibt ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ſo wird allerdings erſt Zeit geſetzt, indem A als Vergangenheit geſetzt wird, d. h. indem etwas Neues, zuvor nicht Geweſenes, nämlich B, entſteht. Dieſes B, inwiefern es zunächſt nur Spannung iſt, hat ſelbſt wieder die Einheit (die wiederhergeſtellte Einheit) zur Zukunft. Daraus alſo, daß die Zeit erſt mit der Schöpfung angefangen, folgt nicht, daß vor der Schöpfung keine Zeit iſt, und umgekehrt in dem Sinn, daß allerdings eine Zeit vor der Schöpfung iſt, kann man wohl ſagen, die Welt ſey in der Zeit entſtanden, nämlich ſie ſey nur das Glied einer Zeit, die über die Welt hinausgeht. Inwiefern dieſe Zeit vor der Welt für ſich allein noch Nichtzeit iſt, inſofern kann man ſie auch Ewigkeit nennen; doch nicht abſolute Ewigkeit. Sie iſt nur Ewigkeit, weil ſie noch Nichtzeit, noch nicht wirkliche Zeit, aber doch ſchon mögliche Zeit iſt. Zum Unterſchied von der abſoluten kann man ſie die vorweltliche Ewigkeit nennen. Sie iſt eben das vorhin poſtulirte, das zwiſchen der abſoluten Ewigkeit und der Zeit in der Mitte liegt, wenn man unter der Zeit nur die Zeit der Welt verſteht. Denn die Welt ſelbſt iſt eben auch eine Zeit, nämlich ein Glied jener wahren Zeit, die nicht B allein, ſondern A + B (und wenn wir die Zukunft hinzufügen) + C iſt.

Digitized by Google

Die wahre Zeit beſteht ſelbſt in einer Folge von Zeiten, und umgekehrt, die Welt iſt nur ein Glied der wahren Zeit, und inſofern ſelbſt eine Zeit, wie ja ſchon das Wort, das von währen herkommt und eigentlich eine Währung, eine Dauer, anzeigt, und noch unmittelbarer das griechiſche *αἰών* beweist, das ebenſowohl eine Zeit als die Welt bedeutet.

Jene bloß relative Nichtzeit = A wird ſelbſt als eine Zeit, und demnach als ein Glied der großen Zeit geſetzt, indem ihm die Zeit der Welt = B folgt. Die weſentliche Ewigkeit (Gegenſatz: die aktuelle) aber kann nie ein Glied der Zeit werden, weil ſie durch die Zeit gar nicht berührt wird, ſondern von der Zeit unangerührt durch die Zeit ſelbſt hindurch unbeweglich bleibt und beſteht. Zu der weſentlichen Ewigkeit, welche lautere Einheit iſt, verhält ſich die Spannung der Potenzen und was mit dieſer geſetzt iſt als etwas nur zu ihr Hinzukommendes, als etwas Acceſſoriſches, das zu ihr (der weſentlichen Ewigkeit) ebenſowenig nothwendig iſt, als ſie aufhebt, denn ſie wirkt durch die Spannung hindurch; dieſe ändert an der Ewigkeit ſelbſt nichts, ſie iſt alſo in Bezug auf dieſe etwas Gleichgültiges und daher Zufälliges, ſie iſt alſo das naturâ nicht-Ewige, naturâ suâ Zeitliche. Der Wille zwar, der Entſchluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Iſt, gefaßter gedacht werden; aber das Wollen (das wirkliche Wollen), wodurch das Beſchloſſene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich geſetzt wird — dieſes Wollen kann nicht ein ewiges ſeyn, weil der Gegenſtand deſſelben, die Spannung der Potenzen, nicht ein ewig zu Wollendes iſt, und nur um eines Zwecks willen, d. h. zufällig, gewollt werden kann. Dieſes Wollen ſetzt nicht nur die abſolute (weſentliche) Ewigkeit voraus, die ſie nur für die Erſcheinung gleichſam durchkreuzt, aber nicht aufhebt, indem ſich die Ewigkeit in der Zeit ſelbſt behauptet und mit dieſer coexiſtirt, ohne durch ſie vermehrt oder vergrößert zu werden (denn die Ewigkeit coexiſtirt jedem einzelnen Momente der Zeit, ſie iſt in jedem Moment die ganze) — die wirkliche That, alſo das wirkliche Wollen ſetzt auch jene vorweltliche Ewigkeit voraus, in welcher, auf die Art, wie es

Digitized by Google

oben gezeigt worden, die Welt nur noch als Zukunft in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verſtande enthalten iſt, und die, wenn es zur wirklichen Welt kommt, ſelbſt ein Glied der Zeit wird, nämlich jener großen Zeit, von welcher die Welt ſelbſt nur Ein Moment oder Element iſt. (Da aber durch dieſes Wollen doch erſt eine Zeit geſetzt iſt, ſo iſt es in dieſem Sinn nicht ein zeitliches — es iſt das Wollen des Anfangs. Es iſt die Grenze der Ewigkeit und Zeit, wie die Urmöglichkeit das Vermittelnde, gleichſam die Materie, das Subſtrat — nicht die Urſache der Zeit iſt).

Digitized by Google

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Ausgangspunkt für die nunmehrige Entwicklung ist durch die bisherige gegeben. Dieser Ausgangspunkt ist die absolute Freiheit Gottes in der Weltschöpfung. Es stand, sagten wir, in seiner Macht, jenes Princip des Anfangs, das in ihm eine bloße Möglichkeit, und also *ohne* seinen Willen *nichts* ist, dieses Princip, das er an dem Tiefsten seines Wesens als bloße Möglichkeit ersieht, in der Verborgenheit zu erhalten oder es zur Wirklichkeit zu erheben. Dieser Gott, in dessen Freiheit es steht, das *an* sich Seyende seines Wesens als das Gegentheil, als von sich weg Seyendes (das Gegentheil des *an*-sich-Seyns ist das von-sich-weg-Seyn) oder außer sich Seyendes zu setzen — dieser Gott ist der ganze Gott, der Gott in der ganzen *All*-Einigkeit, nicht etwa bloß der an sich seyende, denn dieser für sich wäre nicht frei. Die Freiheit Gottes hat nur in seiner unauflöslichen All-Einigkeit ihren Grund; Gott ist nur darum frei, das nicht Seyende seines Wesens zum Seyn zu erheben, weil er an dem ursprünglich *Seyenden* seines Wesens — denn beide, das nicht Seyende und das Seyende sind durch ein unauflösliches Band aneinander geknüpft — weil er also an dem Seyenden seines Wesens das hat, womit er das seiner *Natur* nach nicht Seyende, also auch nicht eigentlich seyn Sollende und dennoch vermöge seines Willens, also um eines Zwecks willen Seyende, dieses wieder in sein An-sich und sein ursprüngliches nicht-Seyn zu überwinden vermag. Wäre die All-Einigkeit Gottes eine bloß zufällige,

Digitized by Google

die etwa nur auf der Latenz jenes von Natur nicht Seyenden beruhte, so daß sie mit dieser Latenz verschwände und nicht mehr bestünde, so wäre er nicht frei, das nicht Seyende zum Seyn zu erheben. Weil aber seine All-Einheit eine geistige, und demnach durch nichts aufzuhebende ist, und in der materiellen Nichteinheit ebensowohl besteht als in der materiellen Einheit, so ist er frei, jenes Contrarium der Einheit zu setzen und nicht zu setzen. — Der Gott, in dessen Gewalt es steht, auch das außergöttliche Seyn zu setzen oder nicht zu setzen, der Gott, in cujus potestate omnia sunt (nämlich omnia quae praeter ipsum existere possunt), dieser Gott ist also der ganze Gott, nicht bloß eine Gestalt Gottes, sondern Gott als absolute Persönlichkeit. Diese absolute Persönlichkeit nun, bei der alles steht, die allein etwas anfangen kann (ich bediene mich gern solcher populären Ausdrücke; man sagt von einem Menschen, der sich in seinen Unternehmungen wie immer gebunden fühlt, er kann nichts anfangen, zum Beweis, daß die absolute Freiheit eigentlich darin besteht, etwas anfangen zu können) diese absolute Persönlichkeit also, von der alles ausgeht, die die alles anfangen könnende ist, diese können wir eben, weil sie die alles anhebende, der eigentliche Urheber ist, auch philosophisch den Vater nennen. Aber sie ist nicht nur in diesem allgemeinen Sinn der Vater, sie ist der Vater noch in besonderem Sinn. Denn indem sie das an-sich-Seyende ihres Wesens herauswendet, schließt sie eben damit das rein Seyende ihres Wesens (die zweite Gestalt) von dem aus, was ihr das Subjekt war und dieses reine Seyn ihr vermittelte. Die zweite Gestalt ist nur darum das über alles Können Erhobene und insofern unendlich Seyende, weil ihr die erste Gestalt das Können, die Potenz, das Subjekt ist. Wenn nun aber diese sich selbst in das Seyn erhebt, so hebt sie zwar jenes rein Seyende nicht auf (denn dafür, daß dieß nicht geschehe, ist gesorgt durch die Unzertrennlichkeit der göttlichen Einheit, welche die Potenzen in ihrem Andersseyn, in ihrer ἀλλοίωσις, nicht weniger zusammenhält als in ihrer ursprünglich reinen Göttlichkeit), also das rein Seyende wird zwar nicht aufgehoben, aber doch in seinem reinen, potenzlosen Seyn negirt,

Digitized by Google

es tritt in ſich ſelbſt zurück, wird ein nicht Seyendes, und bekommt inſofern eine Potenz in ſich, es wird, wie ausführlich gezeigt wurde, geſetzt als das ſeyn, als das wirken Müſſende, als das jenes Contrarium nun ſeinerſeits nothwendig Negirende, als das in einem nothwendigen Actus (welcher zugleich Actus der Ueberwindung jenes Contrariums iſt) als das in einem nothwendigen Actus ſich in das urſprünglich reine, potenzloſe Seyn Wiederherſtellende. Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Weſen ein anderes ſich Homogenes (Gleichartiges) außer ſich, unabhängig von ſich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber ſo ſetzt, daß es in einem nothwendigen und unabläſſigen Actus ſich ſelbſt verwirklichen muß — eine Handlung dieſer Art kann nur Zeugung genannt werden. Zeugung iſt der wahre Ausdruck dieſer Handlung, es iſt nicht etwa nur ein uneigentlicher Ausdruck, denn vielmehr jeder andere für dieſelbe geſuchte würde ein uneigentlicher ſeyn. Die Handlung jener erſten alles anfangenden Perſönlichkeit iſt daher eine Zeugung zu nennen, ſie ſelbſt verhält ſich in derſelben als zeugende, d. h. eben als Vater, und dagegen die andere Geſtalt, die auf ſolche Weiſe in Spannung, aber eben damit in Wirkung geſetzt iſt, dieſe, wenn ſie durch Ueberwindung des Entgegenſtehenden ſich ſelbſt in ihr urſprüngliches Seyn wiederhergeſtellt hat, wird ſich als eine zweite, von der des Vaters verſchiedene Perſönlichkeit verhalten, die, als gezeugt vom Vater, keinen andern Namen erhalten kann als den des Sohns.

Sie ſehen: wir haben von unſern Principien aus den unmittelbaren und natürlichen Uebergang zu einer Lehre gefunden, welche die Grundlehre des ganzen Chriſtenthums iſt. Wenn ich in der Philoſophie der Mythologie ſchon darauf aufmerkſam gemacht habe [1], daß die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ihrem Grunde, ihrer Wurzel nach keine ſpeciell chriſtliche ſey, ſo zeigt ſich dieß in dem gegenwärtigen Vortrag, denn hier wird ſich uns der in der All-Einheitsidee liegende Keim nun völlig, in der ganzen Entwicklung, deren er fähig iſt, entfalten.

Wollte man die Idee von der Dreieinheit Gottes für eine ſpeciell

[1] S. 78 des betreffenden Bandes. D. H.

Digitized by Google

chriſtliche halten, ſo müßte man darunter eine ſolche verſtehen, die durch das Chriſtenthum erſt eingeſetzt und zu glauben geboten worden ſey. Allein wie verkehrt dieß ſey, läßt ſich auch dem Befangenſten einleuchtend machen. Denn, nicht weil es ein Chriſtenthum gibt, darum exiſtirt jene Idee, ſondern umgekehrt vielmehr, weil dieſe Idee die urſprünglichſte von allen iſt, darum gibt es ein Chriſtenthum. Das Chriſtenthum iſt ein Erzeugniß, eine Folge dieſes urſprünglichen Verhältniſſes. Die Idee dieſes Verhältniſſes ſelbſt iſt daher nothwendig älter als das Chriſtenthum, ja, inwiefern das Chriſtenthum im Laufe der Zeit nicht erſcheinen konnte, ohne daß jene Idee ſchon im Anfang war, ſo iſt dieſe Idee ſo alt, ja älter als die Welt ſelbſt. Dieſe Idee iſt das Chriſtenthum im Keim, in der Anlage, das hiſtoriſche Chriſtenthum, d. h. das Chriſtenthum, wie es in der Zeit erſcheint, iſt alſo nur eine Entwicklung dieſer Idee, ohne welche es ebenſowenig eine Welt als ein Chriſtenthum geben würde. Daß die Idee der Dreieinheit keine ſpeciell chriſtliche iſt, erhellt ja auch daraus, daß man ſo viele Spuren und Andeutungen derſelben anderwärts hat finden wollen. Iſt man doch in neuerer Zeit ſoweit gegangen zu behaupten, ſie ſey bloß eine aus dem Neuplatonismus in das Chriſtenthum übergetragene. Dieß iſt nun freilich ein völlig unhiſtoriſches Vorgeben. Es findet ſich zwar bei den Neuplatonikern eine Lehre, welche ἡ τῶν τριῶν θεῶν παράδοσις (die Ueberlieferung der drei Götter) genannt wird, ſie unterſcheiden nämlich allerdings drei Götter, wie ſie ſagen, den erſten nennen ſie den Ahnherrn, den zweiten den Sohn (ſoweit ſcheint eine Aehnlichkeit mit der chriſtlichen Idee zu ſeyn), den dritten nennen ſie den Sohn des Sohns, alſo den Enkel des erſten, und wer iſt dieſer dritte? etwa der Geiſt? Keineswegs, ſondern der κόσμος, die Welt. Hier geht alſo die Genealogie abwärts, anſtatt aufwärts. Es wäre immer noch wahrſcheinlicher, dieſe neuplatoniſche Vorſtellung von der ſchlechtverſtandenen oder übelangewendeten chriſtlichen Lehre abzuleiten, als umgekehrt. Dagegen hat man von jeher bemerkt, daß eine Spur dieſer Idee in allen Religionen der Vorwelt ſich findet; die Philoſophie der Mythologie führt ſogar den Beweis, daß materiell wenigſtens eine

Digitized by Google

Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen sind. Man hat dieß ehmals erklärt aus einer entstellten Kunde von der geoffenbarten Lehre, aus einer verwirrten historischen Ueberlieferung, welche die Heiden von einer Dreiheit in dem göttlichen Wesen etwa aus den Urzeiten der Offenbarung erhalten hätten. Allein weit eher wird man daraus zu schließen haben, daß jene Idee vielmehr eine allgemein menschliche, mit dem menschlichen Bewußtseyn selbst verwachsene sey. Diese Erscheinung beweist also vielmehr, daß die Idee an sich und abgesehen von der Entwicklung, welche sie allerdings erst durch die Erscheinung Christi erhalten hat, älter als das historische Christenthum ist. Seit den ersten Jahrhunderten übrigens, wo diese Idee als allgemeines christliches Dogma aufgestellt wurde, seit dieser Zeit hat sie den menschlichen Scharfsinn vielfach beschäftigt. Schon ein Theil der Kirchenväter versuchte philosophische Begriffe mit dieser Lehre zu verbinden. In neueren Zeiten haben die zwei universellsten Geister der Deutschen, die erst in Goethe wieder einen Mann ihres Gleichen fanden, Leibniz und Lessing, den philosophischen Sinn dieser Lehre, der gleichsam jederzeit geahndet wurde, zu ergründen gesucht. In der neuesten Zeit, nachdem durch die Philosophie eine Dreiheit von Begriffen, gleichsam als nothwendiger Typus der Vernunft, eingeführt worden, sind philosophische Deduktionen der Dreieinigkeitslehre, fast könnte man sagen, Mode geworden. Indeß muß ich wiederholt bitten, die Ansicht, welche sich aus meinen philosophischen Entwicklungen ergibt, von jenen philosophischen Deduktionen wohl zu unterscheiden. Denn:

1) jeder, der mit diesen einigermaßen bekannt ist, sieht wohl, daß sie schon materiell von dieser sich wesentlich unterscheiden. Namentlich wenn die zweite Person oder der Sohn als das Reale der Natur bestimmt wird (etwa weil die Natur das Ansehen einer leidenden und sterbenden Gottheit darbietet), so ist dieß nicht nur eine an sich unstatthafte, sondern auch eine von unserer Ansicht gänzlich abweichende Darstellung. Der Sohn ist nicht das unmittelbare Princip der Natur, sondern vielmehr die dieses unmittelbare Princip der Natur überwindende,

Digitized by Google

verſöhnende, die das außer ſich Seyende und inſofern Verlorene wiederbringende Potenz.

2) iſt zu bemerken, daß auch die Dreieinigkeitslehre bloß abſtrakt, im Begriff aufgefaßt werden kann. Aber mit dieſen bloßen abſtrakten Auffaſſungen laſſen ſich jene geſchichtlichen Verhältniſſe nicht begreifen, die mit zu der vollſtändigen chriſtlichen Dreieinheitslehre gehören. Unter allen philoſophiſchen Erklärungen dieſer Art ſtimmt eine, die ich eben bei Gelegenheit dieſer Vorleſungen bei Leibniz gefunden, am meiſten mit unſerer Anſicht überein. Leibniz äußert bei Gelegenheit der Einwürfe eines Socinianers (Wiſſovatius), die Einheit des Weſens ſtehe mit der Dreiheit (der Perſönlichkeiten) in keinem Widerſpruch, „da, fährt er fort, der Geiſt auch Eins iſt", oder, um ſeine eignen Worte anzuführen: „cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur. Nescio, ſetzt Leibniz hinzu, an quicquam clarius dici possit". Der Geiſt, wenn er ſich in ſich ſelbſt reflektirt, iſt Erkennendes (id, quod intelligit), Erkanntes (id, quod intelligitur), und das, was als Erkennendes zugleich Erkanntes und als Erkanntes Erkennendes iſt. Oder kürzer ausgedrückt: der ſelbſtbewußte Geiſt iſt Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, und in dem doch nur Einer. Das Erkennende, id, quod intelligit, iſt daſſelbe mit unſerm an-ſich-Seyenden; id, quod intelligitur, iſt der Geiſt als der für ſich (als Gegenſtand von ſich) ſeyende, und id, quod intelligit et intelligitur, iſt der Geiſt, der im an-ſich-Seyn für ſich iſt, und dieſer Dreiheit ohnerachtet iſt der Geiſt doch kein materielles Außereinander, ſondern nur Ein Geiſt. Allein ſo angemeſſen dieſe Erklärung der erſten, noch nicht weiter entwickelten Idee iſt, ſo wenig erreicht ſie die ganze und vollkommen entwickelte Idee der Dreieinigkeit. Denn z. B. der Geiſt, inwiefern er das Erkennende iſt, iſt er doch nicht eine andere Perſönlichkeit, als inwiefern es das Erkannte iſt, es ſind hier nicht drei Perſönlichkeiten, ſondern immer nur Eine Perſönlichkeit. In der Dreieinigkeitslehre aber, wie wir alle wiſſen, iſt von drei Perſonen die Rede, deren jede, wie die Theologen ſagen, für ſich ſubſiſtirt, eine eigne

Digitized by Google

Subsistenz hat. Dieß zu erklären, reicht also jene allgemeine und noch immer abstrakte Idee nicht hin, und überhaupt ist diese unfruchtbar, indem sie für sich selbst nicht weiter führt; auch bloß philosophisch ist mit jener Idee allein nichts anzufangen; um sie philosophisch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben das, was in jener Idee das bloß an sich Seyende ist, in das objektiv, das außer sich Seyende sich erheben und übergehen kann. Also daß in jenem an sich Seyenden der Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erst liegt das Eigenthümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erst sichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wissenschaft; denn erst damit wird jene Einheit eine lebendige, in sich bewegliche, und man sieht zunächst wenigstens die Möglichkeit ein, von ihr aus zu drei sich gegenseitig ausschließenden Potenzen — zu einem wahren Leben zu gelangen. Diese Möglichkeit bahnt aber wieder den Weg, um die eine und selbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen. Erst also in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, während sie in Gott und also geistig Eins bleiben — erst darin liegt der mögliche Uebergang zur Dreieinigkeitslehre. Doch sind wir nicht durch letztere allein aufgefordert, jenen Uebergang zu zeigen. Auch als eine rein philosophische müßte unsere Entwicklung bis zur höchsten Steigerung der anfänglichen Idee fortgehen, um nicht unter der möglichen Entwicklung zurückzubleiben. Allein der eigentliche Zweck des gegenwärtigen Vortrags bringt es noch überdieß mit sich, daß wir uns schon hier über die christliche Dreieinheitsidee erklären. Denn unsere Absicht geht auf eine Philosophie der Offenbarung, also vorzüglich des Christenthums. Nun habe ich aber so eben gezeigt, daß die Idee der Dreieinheit in Gott nicht etwa ein einzelnes Dogma, eine einzelne Satzung des Christenthums, sondern vielmehr dessen Voraussetzung selbst sey, oder dasjenige, ohne welches das Christenthum gar nicht in der Welt existiren würde. Diese Idee verhält sich daher auch als Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung, ohne welche in diese auch nicht einmal der Eingang gefunden werden könnte. Die Lehre von den Potenzen,

Digitized by Google

ihrer gegenſeitigen Ausſchließung und dem dadurch geſetzten Proceß iſt ſchon hinreichend zur Erklärung der Mythologie. Zum Verſtändniß der Offenbarung iſt ſchlechterdings jene höhere Steigerung der ganzen Anſicht erforderlich. Durch dieſe werden wir alſo den Grund zu der künftigen Philoſophie der Offenbarung legen. Ich werde übrigens in der nun folgenden Auseinanderſetzung nicht bloß die philoſophiſche Nothwendigkeit zeigen, ſondern das auf dem Weg der philoſophiſchen Folgerung Gefundene immer auch ſogleich geſchichtlich, und zwar urkundlich, nämlich in den Urkunden der Offenbarung, nachweiſen. — Ich werde ebenſowenig bloß dogmatiſch, im gewöhnlichen Sinn des Worts, verfahren, d. h. ich werde nicht unmittelbar darauf losſteuern, die Lehre mit allen ihren zum Theil ſcholaſtiſchen Beſtimmungen, wie ſie in der Theologie vorgetragen werden, philoſophiſch herauszubringen. Auch hier werde ich jenem in höherem Sinne geſchichtlichen Geiſt treu bleiben, der der Geiſt meiner ganzen Philoſophie iſt.

Ich fahre nun in der Entwicklung ſelbſt fort.

Wenn einmal das ſeiner Natur nach nicht Seyende, das eben darum nur durch ausdrückliches Wollen ſeyn kann, wenn einmal dieſes zum Seyn erhoben und damit die Spannung geſetzt iſt, ſo verhält ſich die unmittelbar negirte, in Spannung geſetzte Potenz — die zweite — zunächſt nur als Potenz, als aus dem actus purissimus des göttlichen Lebens Geſetztes, das inſofern allerdings nicht Gott iſt, obwohl auch nicht ſchlechterdings nicht-Gott. Wenn nun aber dieſe Potenz die Spannung überwunden, jenes Contrarium wieder in ſich ſelbſt, in ſein An-ſich zurückgebracht hat, wo es dann unmittelbar wieder zum Setzenden, Aushauchenden des Dritten wird, des eigentlich ſeyn Sollenden — kurz, wenn nun aller Widerſtand überwunden iſt, ſo iſt ja eben damit der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergeſtellt, und die Potenz, durch welche dieß alles vollbracht worden, dieſe Potenz hat eben damit ſelbſt aufgehört, außergöttliche, d. h. außer jenem actus purissimus geſetzte Potenz zu ſeyn, ſie tritt in ihre Gottheit wieder zurück, aber weil ſie einmal für ſich ſeyende geweſen war und ſich durch Ueberwindung des Gegentheils verwirklicht hat, ſo tritt ſie nun als eine

Digitized by Google

eigne Perſönlichkeit in die Gottheit zurück, ſie iſt daher eine zweite göttliche Perſönlichkeit, obgleich nur derſelbe Gott, der der Vater iſt. Denn der Vater iſt der alles in Spannung und Wirkung ſetzende und inſofern der ganze Gott; er iſt vor dem Actus der, bei dem alles ſteht, penes quem sunt omnia, in deſſen Macht alle jene Potenzen ſtehen, von dem es abhängt, dieſe Potenzen als ſolche, als für ſich ſeyende und ſich gegenſeitig ausſchließende, zu ſetzen und nicht zu ſetzen — dieß iſt er vor allem Actus, im Actus ſelbſt iſt er der alles in Wirkung ſetzende, den Sohn zeugende. Dieſer nun, ſolange er noch in der Ueberwindung, d. h. in der Selbſtverwirklichung begriffen iſt, ſo lange iſt er noch nicht in ſeiner Gottheit offenbar. Durch die Zeugung iſt der Gezeugte nur erſt in die Nothwendigkeit ſich ſelbſt zu verwirklichen geſetzt, aber der Actus dieſer Selbſtverwirklichung dauert bis zur Zeit der vollkommenen Geburt, erſt am Ende iſt der Sohn wirklicher Sohn, und da dieſes Ende das Ende der Schöpfung iſt, ſo iſt der Sohn zwar am Anfang der Schöpfung ſchon gezeugt, aber als Sohn verwirklicht erſt am Ende der Schöpfung. Als der wirkliche Sohn iſt er nun aber auch wirklich eine zweite göttliche Perſönlichkeit, ohne daß darum ſubſtantiell zwei Götter wären. Denn es iſt nur ein und daſſelbe Subſtantielle, welches der Vater urſprünglich beſitzt, und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weiſe, beſitzt (das Beſitzen macht eben die Herrlichkeit, das Herr-Seyn aus), es iſt daſſelbe Subſtantielle, welches der Vater urſprünglich beſitzt als ein in Spannung und Wirkung zu Setzendes, und welches er wirklich in Spannung ſetzt und während der Schöpfung in Spannung erhält, und es iſt nicht ein anderes Subſtantielles, ſondern daſſelbe Subſtantielle, welches der Sohn beſitzt, aber als ein zur Einheit wiedergebrachtes, und da die Gottheit eben nur in der abſoluten Herrlichkeit (im Beſitz alles Seyns) beſteht, ſo iſt alſo die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohns nur Eine Gottheit, nur eine und dieſelbe Herrlichkeit, und dennoch iſt die Perſönlichkeit des Vaters nicht die Perſönlichkeit des Sohns, und die Perſönlichkeit des Sohns nicht die des Vaters.

Man könnte in der hier gegebenen Erklärung etwas ſehen, was

Digitized by Google

der in der Theologie behaupteten ewigen Gottheit des Sohnes widerspräche oder doch sie zweifelhaft machte. Um aber in diesem Verhältniß klar zu sehen, müssen durchaus Unterscheidungen gemacht werden. Man muß nämlich Folgendes unterscheiden. 1) Die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, die sich in der Folge als der Sohn offenbart, 2) den Sohn als solchen. Bei dem letzteren muß man aber wieder unterscheiden a) den Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, sofern er also nur für den Vater Sohn ist, b) den Sohn, sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist. Nach dieser doppelten Unterscheidung wollen wir also das Verhältniß nun auseinandersetzen.

Was demnach die ursprüngliche Gottheit betrifft — die Gottheit nicht sowohl des Sohns, als dessen, was in der Folge als der Sohn offenbar wird, so ist ja diese (die ursprüngliche Gottheit dessen, was der Sohn ist) durch unsere Erklärung aufs bestimmteste behauptet. Denn das, was in der Folge, ja in einem gewissen, demnächst zu bestimmenden Sinne von Ewigkeit an als der Sohn offenbar wird, eben dieses ist ja nach unserer Erklärung eine ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, in den actus purissimus des göttlichen Lebens ewig oder unvordenklicher Weise verschlungen, ist eine zu der Gottheit Gottes wesentliche Gestalt. Nun können aber die Theologen sagen: dieß genügt uns nicht, wir wollen nicht bloß die ewige Gottheit des Sohnes, dem Wesen, dem ihm zu Grunde Liegenden nach, wir behaupten seine ewige Gottheit als Sohn. Hier kommt nun jene zweite Unterscheidung zur Sprache (zwischen dem Sohn, sofern er noch bloß in dem Vater und für den Vater ist, und dem Sohne, sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist). Allein dieß läßt sich nicht deutlich auseinandersetzen, ohne uns nochmals die ganze Folge der bis jetzt angenommenen Momente zurückzurufen. Ermüden Sie nicht; diese genauere Auseinandersetzung wird sich durch die Klarheit und Deutlichkeit des Resultats belohnen, wenn Sie dieses auch nicht gleich voraussehen.

Der Gang oder die nothwendige Folge des philosophischen Denkens, wie Sie wissen, ist folgender. Zuerst ist nur Gott als absoluter, vollendeter Geist gesetzt, der nicht in der Nothwendigkeit ist in das

Digitized by Google

Seyn überzugehen, der ſich ſelbſt beſitzt, ſich ſelbſt hat, und eben darum beſteht. Unſere erſte Bemühung war nur dieſen beſtehenden, ſelbſtändigen Geiſt zu erlangen. Bis dahin iſt nichts als reine Ewigkeit. An dieſen erſten Moment ſchließt ſich aber unmittelbar der andere: — alſo von Ewigkeit, von da an, daß jener vollkommene Geiſt Iſt oder beſteht, von da an folgt der zweite, in welchem ſich ihm die Möglichkeit eines Seyns außer ihm darſtellt, das jedoch nur durch ihn — durch ſein nicht vorübergehendes, ſondern immerwährendes Wirken — möglich iſt, das er alſo auch in der Folge immerfort beſitzen und beherrſchen wird. Indem ſich ihm die Möglichkeit dieſes Seyns darſtellt, wird er ſich auch ſchon inne als Herrn dieſes Seyns, oder er wird ſich inne als bereits beſitzend dieſes Seyn, zwar nicht es beſitzend als Wirklichkeit, aber doch es beſitzend als Möglichkeit. Hier geht alſo der Begriff Gott gleich über in den Begriff des Vaters, als des urſprünglichen Herrn, als deſſen, bei dem urſprünglich alle Gewalt iſt, des Vaters, inwiefern darunter der Ahnherr, der Anheber alles Seyns verſtanden wird. In dieſem Moment, wo Gott nun ſchon als Vater (in dem angegebenen Sinn) beſtimmt iſt, in dieſem Moment iſt das, was der Sohn ſeyn wird, noch in dem Vater, verborgen in ihm, als eine nothwendige Geſtalt ſeines Seyns — aber von ihm ſchon erkannt als der künftige Sohn und von ihm geliebt als ſolcher, weil der Vater in ihm eben das erkennt, wodurch er frei iſt, ein Seyn außer ſich zu ſetzen, und da die Herrlichkeit, d. h. die Gottheit des Vaters, nur eben in dieſer Freiheit beſteht, ſo muß man erkennen und ausſprechen, daß auch hier ſchon der Sohn beiträgt oder nothwendig iſt zu der Gottheit, d. h. zu der Herrlichkeit des Vaters, oder daß auch hier ſchon die Gottheit, d. h. die Freiheit des Vaters (das Seyn außer ſich zu ſetzen), ohne den Sohn, d. h. ohne den, den er ſchon als Sohn ſieht und liebt, nicht möglich wäre. Denn dieſe Freiheit gewährt ihm nur die zweite Geſtalt ſeines Seyns, der künftige Sohn, den er eben darum ſchon als Sohn vorausſieht und liebt.

Sie ſehen alſo, in welchem Sinn wir die Ewigkeit auch des Sohns als ſolchen behaupten, nämlich als des vom Vater voraus erkannten

Digitized by Google

und geliebten. Aber der Sohn in dieſem Sinn iſt eben der nur erſt für den Vater ſeyende Sohn, er iſt noch nicht aus dem Vater herausgetreten, noch nicht als Sohn auch außer ihm geſetzt. Was nun aber dieſes betrifft (was die Frage betrifft, wie der Sohn auch außer dem Vater als Sohn geſetzt iſt — es war das letzte Glied (b) unſerer obigen Unterſcheidungen —) ſo müſſen wir es beſtimmt ausſprechen, daß dieſe Hinausſetzung des Sohns, welche eigentlich erſt Zeugung heißen kann, daß dieſe eben erſt da gedacht werden kann, wo überhaupt erſt von einem Hinausſetzen die Rede iſt, d. h. im Anfang der Schöpfung. Hier erfordert es jedoch die Aufrichtigkeit meines Vortrags, zu bemerken, daß die theologiſche Dogmatik ſonſt und früher wenigſtens von einer ewigen Zeugung des Sohns ſprach. Nun habe ich zwar ſo eben gezeigt, daß die Nichtbehauptung einer in dieſem Sinn (nämlich im Sinn der älteren Theologie) ewigen Zeugung und ſogar der Widerſpruch gegen dieſelbe darum nicht ſofort die Ewigkeit des Sohns ſelbſt, weder ſeine Ewigkeit dem Weſen nach, noch ſelbſt ſeine Ewigkeit als Sohn ausſchließt, nämlich als Sohn, ſofern er noch bloß für den Vater Sohn iſt; was ſie ausſchließt, iſt nur ſeine Ewigkeit als Herausgeſetztes des Vaters, als des Sohns, der außer (praeter) dem Vater iſt. Es liegt ferner am Tage, daß, wenn nur ein für ſich beſtehendes Weſen wirklich gezeugt heißen kann, der Sohn, inwiefern er noch ungeſchieden von dem Vater und keine Perſönlichkeit außer ihm iſt, nicht gezeugt heißen kann, und daß, wenn er ewig mit dem Vater eins iſt, er in dieſer Einheit nicht zugleich vom Vater gezeugt ſeyn kann (wenigſtens müßte alsdann dieſes Wort in einem ganz uneigentlichen Sinn genommen werden). Indeß, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, will ich mich mit dieſer Bemerkung nicht begnügen, ſondern mich noch umſtändlicher über dieſen Begriff erklären. Ehe ich mich jedoch darauf einlaſſe, finde ich es angemeſſen, über die Natur und den wahren Sinn jener göttlichen Zeugung überhaupt noch einige Erläuterungen zu geben, da von derſelben ex professo noch gar nicht, ſondern nur in der Abſicht, den Begriff des Sohnes zu begründen, die Rede war. Darauf werden ſich dann auch folgende Bemerkungen unter b)

Digitized by Google

beziehen. Ich werde aber dieſe hier zu machenden Bemerkungen wieder abtheilen. — Alſo

α) es iſt ſchon erinnert worden, daß nur der ganze Gott (nicht eine einzelne Geſtalt, noch viel weniger eine einzelne Potenz) der Vater heißen könne. Jene potentia existendi, als welche ſich dem Vater das an ſich Seyende ſeines Weſens vorſtellt, dieſe iſt nicht das Zeugende ſelbſt, ſondern nur die potentia generandi, nicht der Vater, ſondern nur τὸ γόνιμον τοῦ πατρός, die zeugende Potenz des Vaters. In der Spannung, welche durch die Erhebung dieſer Potenz geſetzt wird, iſt das göttliche Seyn äußerlich ſuspendirt, da aber der ganze Proceß auf Wiederherſtellung des göttlichen Seyns geht (wie er denn eben darum auch ein theogoniſcher genannt worden), und da jene Wiederherſtellung in dem Verhältniß geſchieht, als die zuerſt aus der Einheit herausgetretene Potenz wieder in dieſe zurückgebracht wird, ſo verhält ſich dieſe Potenz, um deren Wiederbringung der ganze Proceß gleichſam ſich dreht, die inſofern das Subſtrat, das Hypokeimenon, die Materie des ganzen Gott ſetzenden Proceſſes iſt, ſo verhält ſich, ſage ich, dieſe Potenz im ganzen Proceß als die Materie des Gottſetzens, als die eigentlich Gott ſetzende Materie, ein Begriff, der unter den Abſtraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre (denn überhaupt iſt die bisherige Dogmatik durch bloße Abſtraktionen von den Ausſprüchen der Schrift, nicht durch ein begreifendes Erzeugen oder erſchöpfendes Conſtruiren der Lehre in ihrer Totalität entſtanden) — unter dieſen Abſtraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre alſo mag jener Begriff der Gott ſetzenden Materie als ein höchſt fremdartiger erſcheinen; es iſt aber vielleicht nicht unmöglich, eben dieſen Begriff als einen ſogar wörtlich in der Schrift vorkommenden zu behaupten, wie ich denn bei dieſer Gelegenheit auch bemerken will, daß ſowohl der frühere Ausdruck, indem ich den actus purissimus des göttlichen Seyns die ewige Theogonie, den durch Widerſtand vermittelten Actus des göttlichen Seyns die auseinandergeſetzte, in ihren einzelnen Momenten erkennbare Theogonie, oder auch den theogoniſchen Proceß genannt habe, ferner die Verbindung, in welche ich den Begriff theogoniſch mit der

chriſtlichen Dreieinigkeitslehre ſetze — ſelbſt dieſer Gebrauch des Worts theogoniſch iſt nicht ohne kirchliche Auktorität. Die insgemein dem Dionyſius Areopagita zugeſchriebenen Schriften ſind zwar wohl inſofern untergeſchoben, als ſie wenigſtens von dem Dionyſius, der in der Apoſtelgeſchichte erwähnt wird und den Paulus während ſeines Aufenthalts in Athen bekehrte — als ſie von dieſem gewiß ſich nicht herſchreiben, aber ſie gehören doch in die erſten Jahrhunderte und ſind nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung oder wenigſtens auf manche Beſtimmungen des ſpäteren dogmatiſchen Lehrbegriffs geblieben. Nun eben dieſer Dionyſius Areopagita braucht das Wort θεογόνος θεότης (die gottzeugende Gottheit) von dem Vater; ἡ θεόγονος aber, d. h. die gottgezeugte Gottheit iſt ihm der Sohn und der Geiſt.

β) Was den Moment der Zeugung betrifft, ſo habe ich ſchon bemerkt, daß wenn die Zeugung eigentlich, d. h. als ein wirkliches hinaus- oder außer-ſich-Setzen des Sohns, vorgeſtellt wird, die Zeugung in dieſem eigentlichen Sinn ſich nur mit der Schöpfung zugleich denken läßt. Der Anfang der Schöpfung iſt auch der Anfang der Zeugung des Sohnes. Nun iſt aber auch jener Akt oder jenes Wollen, mit dem die Schöpfung anhebt, nicht als ein bloß vorübergehendes, es iſt als ein bleibendes, immerwährendes und in dieſem Sinn ewiges zu denken. Der Vater ſetzt nicht etwa einmal oder momentan die Spannung der Potenzen und geht alsdann davon weg, etwa wie der Menſch von einer einmal gethanen Sache weggeht, denn die Potenzen können nie anders aus der Einheit hervortreten, als wie ſie das erſtemal hervorgetreten ſind; Chriſtus ſagt ausdrücklich: Mein Vater wirket bis jetzt, ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται. Der Akt oder das väterliche Wollen, durch welches die zuvor als möglich erſehene Spannung nun wirklich geſetzt wird, dieſes Wollen iſt zwar kein vorausſetzungsloſes, blindes, nothwendiges — es iſt ein ſchon vermitteltes Wollen, aber darum doch nicht ein zeitliches, ſelbſt in der Zeit begriffenes oder auf einen Moment eingeſchränktes, es iſt vielmehr das die Zeit erſt einſetzende — Zeit und Ewigkeit ſelbſt erſt ſcheidende — Wollen, das inſofern ſelbſt nicht von der Zeit ergriffen ſeyn kann,

Digitized by Google

ſondern als das Setzende der Zeit über der Zeit iſt und immer über ihr bleibt. Und ſo wie dieſes Wollen, dieſer Actus, iſt daher auch die Zeugung eine immerwährende und in dieſem Sinn ewige. Ewig, d. h. immerwährend, ſetzt der Vater die Spannung, und hört nicht auf ſie zu ſetzen, damit ewig, d. h. immerwährend, der Sohn geboren werde, und ſo eine ewige Freude der Ueberwindung und des Ueberwundenwerdens entſtehe. In dieſem Sinn behaupten wir alſo ſelbſt eine ewige Zeugung des Sohnes, aber die von den Theologen behauptete iſt nicht in dieſem Sinn gemeint.

Eine dritte Bemerkung, die ich unter b) noch geben will, betrifft γ) den Hergang oder das innere Verhältniß der Zeugung.

Zeugung überhaupt wird der Vorgang genannt, in welchem irgend ein Weſen ein anderes von ſich unabhängiges, ihm übrigens gleichartiges, nicht unmittelbar als wirklich, wohl aber in die Nothwendigkeit ſetzt ſich ſelbſt (proprio actu) zu verwirklichen. Jene abſolute Perſönlichkeit, die wir uns als den Vater denken, ſetzt alſo den Sohn nicht unmittelbar als wirklich, nicht darin beſteht die Zeugung, dieſe geſchieht vielmehr dadurch, daß der Sohn (d. h. das was der Sohn ſeyn wird) aus dem urſprünglichen Seyn geſetzt, negirt, potentialiſirt, und vielmehr als nicht ſeyend, denn als ſeyend, geſetzt wird. Aber eben dieſe Negation ſetzt ihn, der ſeinem Weſen nach das rein, aber eben darum das potenzlos, das unvermögend Seyende iſt, in die Nothwendigkeit, ſich zu verwirklichen, alſo das Entgegenſtehende zu überwinden. Die Zeugung beſteht vielmehr in einer Ausſchließung (exclusio) als in einem Setzen, aber eben dieſes Ausſchließen gibt das rein Seyende, das, weil es dieß iſt, ſich ſelbſt nicht hat, ſich ſelbſt, ſetzt es als für ſich ſeyende Potenz, und gerade die Negation gibt ihm die Kraft, die es für ſich ſelbſt und ohne Vermittlung einer Negation gar nicht finden könnte, die Kraft actu zu ſeyn; actu nämlich kann es nur ſeyn, indem es den ihm entgegenſtehenden Actus (den aktivgewordenen Willen, der eigentlich ruhen, nicht wirken ſollte) wieder zur Potenz überwindet, und dadurch ſich ſelbſt zum reinen Actus wiederherſtellt, wo es dann nicht mehr bloß das Gezeugte des Vaters iſt,

Digitized by Google

ſondern — der Sohn (der eigentlichſte Ausdruck, der ſich für dieſes Verhältniß finden läßt).

Dieſe aus unſern Principien fließende Theorie ſtimmt aber aufs genaueſte mit dem überein, was Chriſtus ſelbſt über das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn bei Johannes (5, 26) äußert, wo er ſagt: Denn gleichwie der Vater Leben hat in ſich ſelbſt (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), ſo hat er auch dem Sohn gegeben (ἔδωκε) das Leben zu haben in ihm ſelbſt. „Das Leben in ſich ſelbſt" bedeutet eben das Leben als eigne Perſönlichkeit. Dieſes Leben hat der Vater als ein ungegebenes, urſprüngliches. Er kann — denn das Leben beſteht im Können — unmittelbar, was er will, dem Sohn aber muß das Können, die Potenz, erſt gegeben werden, denn er iſt in ſich das Seyn ohne alles Können, und inſofern ohne alle Macht. Die väterliche Potenz, das an ſich Seyende Gottes, iſt das unmittelbar ſeyn Könnende, die Potenz des Sohnes aber iſt als Potenz, d. h. als Können, nur mittelbar, nämlich nur durch Ausſchließung von der erſten zu ſetzen. Die erſte Potenz iſt das nur nicht ſelbſtiſch Seyende, aber doch ſelbſtiſch ſeyn Könnende, dieſe aber (die Potenz des Sohns) iſt eigentlich Nichtpotenz, ſie wird erſt zur Potenz erhöht, ſie iſt das für ſich ſelbſt ſchlechthin Unſelbſtiſche, gar nicht ſelbſtiſch ſeyn Könnende. Das Weſen des Sohns iſt, der Wille zu ſeyn, der nicht das Seine ſucht. Der Sohn hat gleichſam keinen eignen Willen, ſondern ſein Wille iſt eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des Vaters, nämlich der wahre Wille des Vaters, den dieſer nicht unmittelbar zeigen kann, und den er daher in die zweite Perſönlichkeit, in den Sohn legt. Hieraus eine zweite Eigentlichkeit des Begriffs der Zeugung. Man erfreut ſich wohl im menſchlichen Leben zwiſchen Vater und Sohn außer der phyſiſchen auch eine moraliſche Aehnlichkeit zu finden; eine große Beglaubigung der Abkunft ſind in vielen Fällen die moraliſchen Eigenthümlichkeiten, die vom Vater auf den Sohn, oder (wie man bemerkt haben will, noch entfernter) vom Ahnherrn auf den Enkel übergehen. Dieß iſt aber bei menſchlichen Abſtammungen ungemein vielen Zufällen unterworfen, dagegen iſt man berechtigt, in jener Urzeugung,

Digitized by Google

von der erſt alle andere ſich ableitet [1], dieſes Verhältniß in der größten Vollkommenheit zu erwarten. Doch findet hier noch das Beſondere ſtatt, daß der Vater ſeinen wahren Willen nicht unmittelbar zeigen kann, daß er unmittelbar nur das Contrarium, das Wiederſpiel von dem, was er eigentlich will, darzulegen vermag, die Nicht-Einheit ſtatt der Einheit, wie dieß früher hinlänglich gezeigt worden iſt; eben dieß legt ihm die Nothwendigkeit auf, ſeinen wahren Willen in den Sohn zu legen, indem er das, was er eigentlich will, nicht unmittelbar, ſondern nur mittelbar, alſo nur durch eine zweite Perſönlichkeit erreichen kann, in die er ſeinen Willen legt. Dieſe zweite Perſönlichkeit (der Sohn) heißt darum εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, das Bild des unſichtbaren Gottes [2], d. h. eben des Vaters, der unſichtbar iſt, ſchon darum, weil er ſelbſt nie in den Proceß eingeht, wie der Sohn allerdings mit in den Proceß eingeht, während der Vater als abſolute Urſache, als der nur die Spannung ſetzende, ſelbſt außer der Spannung bleibt; der Vater iſt aber auch noch in dem beſondern Sinn der unſichtbare, daß er ſeinen wahren Willen verbirgt, dieſer wahre Wille wird alſo nur ſichtbar, d. h. offenbar, durch den Sohn, und inſofern iſt dieſer Bild des unſichtbaren Gottes, oder, wie ihn derſelbe Apoſtel anderwärts [3] nennt, der Abglanz, der Widerſchein (ἀπαύγασμα) des Vaters, der Abdruck ſeines wahren Weſens. Könnte dieſes wahre Weſen des Vaters unmittelbar erſcheinen, ſo bedürfte es keines ſolchen Abdrucks noch Widerſcheins. Dieſe Ausdrücke wären ganz unangemeſſen, wenn der Sohn nicht wirklich eine zweite Perſönlichkeit, eine Perſönlichkeit außer dem Vater wäre. Denn das, woran ein anderes ſich reflektiren, widerſcheinen ſoll, muß doch etwas außer dem ſich Reflektirenden ſeyn. Darum iſt das eigentlich Wirkende in dem Sohn doch nur der Wille, der wahre Wille des Vaters. Nichts wird häufiger

[1] Der Begriff Zeugung iſt nicht aus der Natur entlehnt, ſondern umgekehrt von dem Höchſten aller Verhältniſſe iſt das, was wir in der Natur Zeugung nennen, nur ein entferntes Bild. Eigentlich iſt alſo die Zeugung in der Natur etwas Bildliches, — nicht aber jene Urzeugung.

[2] Col. 1, 15.

[3] Hebr. 1, 3.

Digitized by Google

wiederholt, als daß der Sohn von ſich ſelbſt (ἀφ' ἑαυτοῦ) nichts thun könne, daß er nichts anderes thut, als was der in ihm lebende Vater ihm zeigt (δείκνυσιν)[1].

Sie ſehen, daß dieß alles völlig übereinſtimmt mit der Natur derjenigen Potenz, die wir als die zweite in der Schöpfung, als die eigentlich demiurgiſche, als die, durch welche alles geſchieht, erkannt haben[2]. Sie ſehen alſo daraus, daß unſere Lehre von der All-Einheit und von dem Verhältniß der Potenzen den Schlüſſel nicht bloß der Mythologie, ſondern auch jener Lehre, aus der das ganze Chriſtenthum ſich entwickelt hat, und demnach des Chriſtenthums ſelbſt enthält.

Nachdem ich nun alles, was in Bezug auf den Begriff der Zeugung noch einer Erläuterung zu bedürfen ſcheinen konnte, erklärt habe, ſo will ich nun δ) die Annahme einer ewigen Zeugung des Sohns noch etwas näher beleuchten. Die älteren Theologen nämlich verſtehen dieſe ewige Zeugung nicht in dem Sinn, in welchem wir ſelbſt ſo eben eine ewige Zeugung behauptet haben; ſie verſtehen darunter nicht bloß eine Zeugung im Anfang der Zeit, nicht bloß die durch alle Zeit hindurch wirkende, immerwährende, ſondern eine Zeugung vor aller Zeit, πρὸ πάντων αἰώνων, alſo auch vor dem Anfang der Zeit, mit Einem Wort, eine abſolut-ewige. Es leuchtet aber ein, daß eine ewige Zeugung in dieſem Sinne auch nur eine aus der Natur Gottes ſelbſt folgende ſeyn könnte. Vor allem Willen, durch die bloße Nothwendigkeit ſeines Gottſeyns würde Gott, inwiefern er der bloß an ſich ſeyende iſt, ſich in einer zweiten Geſtalt als den für ſich ſelbſt ſeyenden ſetzen, und wenn man das Wort zeugen nicht im genaueren, ſondern in einem weiteren Sinn nehmen wollte, könnte man etwa ſagen: durch die bloße Nothwendigkeit ſeiner Natur wird Gott, wenn er als der an ſich ſeyende beſtimmt iſt, wie er denn unmittelbar nur als dieſer

[1] Joh. 5, 19. 20.

[2] Man wird nicht einwenden können, alle jene Ausdrücke des Neuen Teſtaments ſeyen von dem ſchon als Erlöſer in die Welt Gekommenen gebraucht und bezögen ſich auf das Verhältniß des Menſchgewordenen zum Vater. Denn da das Spätere dem Früheren nur analog ſeyn kann, ſo beziehen ſich dieſe Ausdrücke immerhin ebenſowohl auf das urſprüngliche Verhältniß des Sohnes zum Vater.

Digitized by Google

gedacht werden kann — der ſo gedachte alſo wird vor allem Wollen, vor aller That durch die bloße Nothwendigkeit ſeiner Natur ſich in einer zweiten Geſtalt ſetzen *oder* zeugen als den für ſich ſeyenden. Wie geſagt aber wäre dabei das Wort zeugen in einem weiteren Sinn genommen, wie die Theologen inſofern ſelbſt anerkennen, als ſie die Erklärung aufſtellen: gignere est naturae, creare voluntatis. Der Sohn wird *gezeugt* vermöge der bloßen Natur des Vaters (ohne Willen, willenlos), die Creatur dagegen wird erſchaffen, d. h. nur mit Willen geſetzt. Aus dieſer Entgegenſetzung von gignere und creare iſt klar, warum die älteren Theologen dieſen Werth auf den Begriff einer ewigen Zeugung legten. Bekanntlich wollte Arius den Sohn als ein Geſchöpf, zwar als das erſte, Gott nächſte und unmittelbarſte, aber doch als Geſchöpf angeſehen wiſſen. Darum mußten alsdann die Rechtgläubigen ſagen, der Sohn ſey von dem Vater nicht *wollend*, wie die Creatur, hervorgebracht, ſondern *necessitate naturae* gezeugt. Damit iſt aber der Begriff der Zeugung ſelbſt weſentlich verändert, denn es iſt nicht wahr, was ſie ſagen: gignere est naturae, wenigſtens nicht merae naturae, die Spontaneität läßt ſich nicht abſolut von dem Begriff ausſchließen; der Wille iſt zwar nur —, aber er iſt doch das nothwendige Antecedens, der Effekt iſt nicht die *bloße* Folge des Willens, ſondern einer an den Willen ſich anknüpfenden natürlichen Nothwendigkeit. Aber eben daraus ergibt ſich, daß in dem wahren und eigentlichen Begriff der Zeugung beides, Wille und Nothwendigkeit, verknüpft ſind. Die *ewige* Zeugung wird daher auf jeden Fall nur in einem uneigentlichen Sinn behauptet, und doch ſagen dieſelben Theologen, die Zeugung des Sohnes ſey *nicht* eine bloß uneigentliche und metaphoriſche, ſondern eine eigentliche. Da nun aber dieſer ganze Begriff aufgeſtellt worden im Gedräng des Streites gegen eine Meinung, welche wir durch ganz andere Mittel beſeitigen können (die Geſchöpflichkeit des Sohns), ſo verliert dieſer Begriff (der Begriff einer ewigen Zeugung im *ſtrengen* Sinn) ſeine Wichtigkeit, wie er denn auch ſeit geraumer Zeit ſchon ſelbſt von den übrigens ſtrengſten und rechtgläubigſten Theologen aufgegeben iſt.

Man muß eine beſondere Liebhaberei für die extremſten Beſtim-

Digitized by Google

mungen oder für Antiquitäten haben, um auf einem ſolchen Begriff zu beſtehen, der weder ein an ſich nothwendiger iſt, noch einen wahren Grund in dem N. T. hat. Was wirkliche Behauptung des N. T. iſt, kann aus unſern Principien vollkommen erklärt werden. Nothwendig zu behaupten iſt 1) ein ewiges Seyn des Sohns dem Weſen nach. In dieſem Sinn ſagt Johannes von dem Logos: ὁ λόγος θεὸς ἦν, er war Gott, θεός, nicht ὁ θεός (denn er war Gott nicht für ſich, ſondern mit den andern Geſtalten, ὁ θεός bezeichnet immer den ganzen, der ſeines Gleichen nicht hat), wohl aber war er Gott, θεός. Hierbei aber iſt der Begriff der Zeugung nicht anwendbar. Denn das Gezeugte muß außer dem Zeugenden ſeyn. In jener ewigen, aller Zeit zuvorkommenden Einheit iſt aber das Weſen des Sohns nur begriffen in dem göttlichen Leben, es iſt noch nicht einmal als Potenz geſetzt, ſondern ſelbſt noch reiner Actus und verſchlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens, begriffen in dieſem, den wir ſelbſt eine ewige Theogonie genannt haben, aber eben, weil dieſer actus purissimus die ewige Theogonie ſelbſt iſt, ſo kann er nicht insbeſondere als Zeugung des Sohns beſtimmt werden. Was ferner und 2) nothwendig zu behaupten iſt, aber auch aus unſerer Vorausſetzung ſich vollkommen erklären läßt, iſt, daß der Sohn von Ewigkeit von dem Vater auch als Sohn erkannt, und inſofern von Ewigkeit für den Vater und in dem Vater auch als Sohn da iſt. Gerade nur dieſes und nicht mehr iſt im Neuen Teſtament ausgedrückt, wie ich nun durch einige Stellen beweiſen will.

Der Apoſtel Petrus (I, 1, 20) ſagt von Chriſtus, er ſey προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων: er ſey voraus erkannt vor Grundlegung der Welt (nicht aber, er ſey vor Grundlegung der Welt gezeugt), geoffenbart aber erſt in den letzten Zeiten. In andern Stellen, beſonders des Apoſtels Paulus, wird ebenſowenig von einer ewigen Zeugung, wohl aber von einem ewigen Vorſatz geſprochen, den der Vater in dem Sohn gefaßt habe, indem er die Welt oder das außergöttliche Seyn nur in dem Sohn, nur inſofern wollen konnte, als er den Sohn hatte, dem er es unterwerfen, dem er es zur Beherrſchung übergeben konnte.

Digitized by Google

So ſpricht derſelbe Apoſtel im Brief an die Epheſer (3, 9) von dem Geheimniß, das ſeit Weltzeiten in Gott verborgen geweſen, nun aber offenbar geworden ſey, nämlich von der Abſicht der Wiederbringung alles Seyns durch Chriſtum, welche Abſicht er einen in Chriſto gefaßten ewigen Vorſatz (eine προθεσις), nicht aber eine ewige Zeugung nennt. Ebenſo ſpricht er im zweiten Brief an Timotheum (1, 9) von einem vor den Weltzeiten gefaßten Vorſatz, in Chriſto uns zu begnadigen, nirgends aber von einer Zeugung von Ewigkeit[1].

Nach dieſen Erklärungen kann ſich alſo der Begriff der Zeugung des Sohns nicht auf das ewige Seyn des Sohns im Vater, ſondern nur auf ſein Seyn außer dem Vater beziehen. Dieſes Seyn außer dem Vater kann nun aber nicht eher gedacht werden, als bis überhaupt etwas außer (praeter) dem Vater iſt, d. h. es kann erſt gedacht werden mit der Schöpfung. Der Anfang der Schöpfung iſt alſo auch der Moment der Zeugung, d. h. des aus ſich Hinausſetzens des Sohns.

[1] Die einzige Stelle, welche man ſonſt für die ewige Zeugung anzuführen pflegte, iſt die bekannte Stelle des Pſalms, welche der Apoſtel Paulus (Act. 13, 33) auf den Meſſias anwendet: Du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Man ſagte nämlich, die Ewigkeit iſt ein ewiges Heute, ein ewiges Seyn, eine ewige Gegenwart ohne Vergangenheit und ohne Zeit — heute heißt alſo: in der Ewigkeit. Dieß iſt aber eine ganz willkürliche Deutung; nirgends ſonſt wird die Ewigkeit durch das Wort „heute" angezeigt. Wollte man das Wort in einem ungewöhnlicheren Sinn nehmen, ſo wäre bei weitem natürlicher zu ſagen: heute bedeute überhaupt die gegenwärtige Zeit; die gegenwärtige Zeit iſt aber eben die von der Schöpfung an laufende. Demnach würde jenes Wort ſoviel heißen: Heute, d. h. mit dem Anfang der gegenwärtigen Weltzeit, habe ich dich gezeugt, aus mir hinausgeſetzt. Wenn man aber den Zuſammenhang genauer unterſucht, in welchem der Apoſtel jene Worte auf Chriſtum anwendet, ſo ergibt ſich eine noch nähere und einfachere Erklärung. Der Apoſtel ſpricht dort von der Auferweckung und Auferſtehung Chriſti. Der Tag der Auferſtehung iſt aber nach der allgemeinen Ueberzeugung der Apoſtel eben der Tag, an welchem der Meſſias auch als Sohn Gottes erklärt worden (Röm. 1, 4). Dieſer Tag war der große Tag Chriſti, den er wahrſcheinlich auch ſelbſt meint, wenn er ſagt: Abraham ſehnte ſich, meinen Tag zu ſehen. Der Sinn jener Rede, in der Anwendung, welche der Apoſtel davon macht, iſt alſo offenbar dieſer: Heute habe ich dich gezeugt — man muß den Nachdruck auf das Perfektum legen — heute kann ich ſagen, daß ich dich gezeugt habe, d. h. heute biſt du als der Sohn auch äußerlich, öffentlich erklärt.

Digitized by Google

Dieſe Anſicht wird nun aber noch außerdem durch einen ganz poſitiven und meines Erachtens keinen Zweifel zulaſſenden Ausſpruch deſſelben Apoſtels völlig beſtätigt, der eben da, wo er den Sohn das Bild des unſichtbaren Gottes nennt (Col. 1, 15), ihn auch πρωτότοκος πάσης κτίσεως, den Erſtgebornen aller Creatur, nennt. Es kann freilich daraus nicht etwa mit Arius geſchloſſen werden, daß der Sohn ſelbſt bloß Geſchöpf ſey. Denn 1) nach den Begriffen des Morgenländers iſt der Erſtgeborene keineswegs den nachgeborenen Brüdern gleich, ſondern über ſie erhoben, ihr Herr. In dem πρωτότοκος liegt alſo zugleich, daß Chriſtus der Herr alles Geſchöpfs iſt; er iſt der wahre Erbe, d. h. er iſt der, den der Vater als Herrn über alles Seyn und damit über alle Creatur eingeſetzt hat. Aber ſo viel liegt doch in jenem Ausdruck, daß der Sohn nicht eher gezeugt iſt, als indem auch das geſetzt iſt, worüber er zum Herrn geſetzt, worüber ihm die Herrſchaft gegeben wird. Wäre der Sinn: Er iſt vor allem erſchaffen, ſo müßte es heißen: πρωτόκτιστος. So aber heißt es: er iſt vor allem Erſchaffenen erzeugt, denn ſollte etwas erſchaffen werden, ſo mußte zuerſt der ſeyn, durch den alles erſchaffen wird, er ſelbſt aber konnte nicht geſchaffen, nur gezeugt werden. Aber dieſer Ausdruck zeigt doch, daß er nur eben vor der Creatur gezeugt iſt, als ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Apoc. 3, 14). Denn für eine (abſolut-) ewige Zeugung wäre (menſchlich zu reden), da in der Ewigkeit noch von gar keiner Creatur die Rede iſt, das πρωτότοκος πάσης κτίσεως zu wenig. Eine ewige Zeugung im ſtrengen Sinn iſt überhaupt eine contradictio in adjecto. Denn keine Zeugung, die nicht ein relatives non esse vorausſetzt. Ewig aber iſt nur ein esse ohne vorangegangenes non esse. Das folgt alſo nicht, daß er ein Geſchöpf, aber das liegt unwiderſprechlich in jener Stelle, daß dieſes ſein abgeſondertes Daſeyn, in welchem er Bild (εἰκών), Reflex des unſichtbaren Gottes und alſo von dieſem wirklich unterſchieden iſt, daß dieſes Daſeyn ſich erſt von der Schöpfung herſchreibt. Wie entſcheidend dieſe Stelle ſey, erhellt am beſten daraus, daß es Theologen gegeben hat, welche, um dieſer Folgerung zu entgehen, vorgeſchlagen haben, ſtatt πρωτότοκος πάσης

Digitized by Google

κτίσεως mit Veränderung des Accents auszusprechen: πρωτοτόκος πάσης κτίσεως, wo dann der Sinn wäre: erster Erzeuger aller Creatur. Allein das Wort πρωτοτόκος, wie es im Griechischen überhaupt ein abenteuerliches Wort ist, das höchstens etwa bei Orphikern vorkommt, ist vollends ein dem Sprachgebrauch des N. T. völlig fremdes, in welchem dagegen πρωτότοκος ein insbesondere von Paulus öfters angewendetes ist, wie es denn unmittelbar nach der angeführten Stelle wieder vorkommt, wo Christus in Bezug auf die Auferstehung πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν heißt. Das Wort an dieser Stelle schützt also dasselbe Wort auch an der ersten, besonders wenn man bemerkt hat, wie der Apostel auch sonst ein ausgezeichnetes Wort, das er so eben gebraucht hat, gern bald nachher wieder anwendet.

Ich bitte Sie nun, Folgendes als bewiesen festzuhalten: 1) Das Wesen dessen, was das N. T. den Sohn nennt, ist ewig in Gott und als verschlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens selbst mit Gott, θεός[1]. 2) Von da an, daß der Vater an den eignen Gestalten seines Seyns die Möglichkeit eines anderen Seyns erblickt, oder von da an, daß ihm diese Gestalten als Potenzen erscheinen, d. h. also von Ewigkeit, von da an, daß er Vater ist, stellt sich ihm auch die zweite Potenz als der künftige Sohn dar, er hat also in ihr schon den künftigen Sohn, den er in ihr voraus erkennt, und in dem er eigentlich allein den Vorsatz zur Welt faßt. Deßwegen sagt Paulus auch: In ihm ist alles erschaffen (Col. 1, 16). Aber hier ist der Sohn nur erst in dem Vater, noch nicht ausgegangen vom Vater; aber 3) auch außer (praeter) dem Vater — zunächst als Potenz — ist er erst gesetzt mit dem Anfang der Schöpfung, wirklicher Sohn aber ist er erst, nachdem er sich durch Ueberwindung des Entgegenstehenden verwirklicht hat, also am Ende der Schöpfung; als Sohn äußerlich (vor der Welt) erklärt sogar erst in einem noch späteren Moment.

Diejenigen, die meine früheren Vorlesungen über Mythologie gehört haben, werden es ganz natürlich finden, daß ich wenigstens denselben

[1] Seinem Wesen nach hat der Sohn nicht angefangen. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht einem andern Seyn nach (als Potenz) angefangen.

Digitized by Google

Fleiß, den ich in jenen der Dionyſologie gewidmet habe, hier in den Vorträgen über Philoſophie der Offenbarung auch auf die Chriſtologie wende. Nachdem nun aber dieſes alles, wie ich hoffe, ins Klare geſetzt iſt, gehe ich zu einer neuen Erläuterung fort, die übrigens nur die nothwendige Folge unſerer ganzen Erklärung iſt.

Keine Zeugung läßt ſich denken ohne ein Ausſchließen des Gezeugten, es wird ausgeſchloſſen von einem andern Leben, an dem es bis jetzt Theil hatte, in das es verſchlungen war, aber eben dadurch wird ihm ein eignes Leben, und eben dadurch wird es in die Nothwendigkeit geſetzt, dieſes eigne Leben und damit ſich ſelbſt zu verwirklichen. Die zweite Geſtalt des göttlichen Seyns bekommt alſo damit, daß ſie aus dieſem Seyn geſetzt wird, die Möglichkeit in ſich eine beſondere Perſönlichkeit zu ſeyn; die conditio sine qua non ihres eine beſondere und zwar göttliche Perſönlichkeit Seyns iſt die Ausſchließung vom göttlichen Seyn. Deutlicher: ſie kann jene beſondere Gottheit nur erlangen, indem ſie zuerſt außer Gott (praeter Deum) oder außer ihrer Gottheit, die für ſie früher keine beſondere war, indem ſie außer dieſer geſetzt, und demnach ſoweit als nicht Gott geſetzt wird[1]. — Die zweite Potenz, wenn ſie als ſolche herausgeſetzt wird, iſt nun bloß dieſe, ſie iſt nicht zugleich auch die erſte, denn dieſe iſt vielmehr, die ſie ausſchließt, und ſie iſt nicht zugleich auch die dritte: nun iſt aber in keiner Potenz für ſich, ſondern nur in der Alleinheit iſt die Gottheit. Alſo iſt die für ſich herausgeſetzte zweite Potenz nicht Gott zu nennen; wohl aber ſtellt ſie ſich in die Gottheit wieder her, wenn ſie die erſte und die dritte Potenz wieder zu ſich, d. h. alſo, wenn ſie die Einheit wiederhergeſtellt hat — am Ende der Schöpfung, und da ſie hier durch Ueberwindung des entgegenſtehenden Seyns ſich ebenſo zum Herrn dieſes Seyns gemacht hat, wie es urſprünglich nur der Vater war, ſo iſt ſie nun ebenſo Perſönlichkeit wie der Vater zuvor ſchon Perſönlichkeit war, ſie iſt der Sohn, der von gleicher Herrlichkeit mit dem Vater iſt. Aber eben dieß gilt nothwendig von der dritten Potenz, welche dann,

[1] Als Potenz geſetzt iſt ſie nicht ſchlechthin nicht Gott, nämlich auch der Materie oder Möglichkeit nach.

Digitized by Google

wenn durch die Wirkung der zweiten das außer ſich Seyende ganz überwunden und zur Exſpiration gebracht iſt, auch wieder in das Seyn eingeſetzt wird. Sie iſt nun als die das überwundene ſchließlich beſitzende und beherrſchende Macht nicht weniger Herr des Seyns, alſo Perſönlichkeit, und ſie iſt Herr eben deſſelben Seyns, deſſen Herr auch der Sohn und der Vater iſt, alſo ſie iſt der des Vaters und der des Sohns ganz gleichherrliche Perſönlichkeit.

Es iſt nur eine Folge unſerer früheren Explication, daß in der durch den Willen des Vaters geſetzten Spannung auch die dritte Geſtalt des göttlichen Seyns in potentialiſirten Zuſtand geſetzt iſt; doch iſt ſie nicht unmittelbar wie der Sohn, ſondern nur mittelbar negirt, auch kann ſie ſich nicht unmittelbar durch eignes Wirken wie dieſer in das Seyn wiederherſtellen, ſondern nur durch den Sohn iſt ihr das Seyn vermittelt, aber eben darum iſt die dritte Potenz der Trieb, das Antreibende der ganzen Bewegung (als ſolcher erſcheint ſie auch in Folge der ſpäteren, noch höheren Vermittlung. Die Propheten, ſagt der Apoſtel Petrus, werden getrieben von dem heiligen Geiſt; er iſt es, der zu der göttlichen Geburt, d. h. zu der Wiederherſtellung des göttlichen Seyns, auch den einzelnen Menſchen antreibt). Der Geiſt iſt nicht das unmittelbar Wirkende, ſondern er iſt nur das Durchwirkende, wie wir ihn denn als dieſes auch in der Natur erkennen, und wie in allem, was als Zweckmäßigkeit in der Natur erſcheint, was auf ein beſtimmtes Ziel, einen beſtimmten Zweck in der Natur hindrängt, die Wirkung, gleichſam der Hauch dieſer dritten Potenz erſehen wird. Denn auch der Geiſt iſt von zweien Seiten zu betrachten. In der Spannung oder während des Proceſſes iſt er demiurgiſche Potenz, wie der Sohn; in der Wiederherſtellung aber göttliche Perſönlichkeit. Von dem Geiſt als kosmiſcher Potenz kommt alles her, was in der Natur ſelbſt, mitten in dem Reich der Nothwendigkeit, Freiheit oder ein freies Wollen, alſo ein Princip ankündigt — das Thier kann, was es will — nicht nur die Freiheit, die in den Bewegungen wie in den Handlungen des Thiers, z. B. dem Geſang der Vögel, der offenbar Variationen zuläßt, gleichſam als ſpielend erſcheint, ſondern auch die

Digitized by Google

Freiheit, welche in der unergründlichen Mannichfaltigkeit der Farben, Formen und Geſtalten der Geſchöpfe *ſpielt*, d. h. nach Luſt, Neigung, ja mit Willkür und Laune verfährt; denn noch iſt es keinem Naturforſcher gelungen, und wird auch keinem je gelingen, jene Kette zwiſchen den Naturweſen zu entdecken, die keine Lücke, keinen Sprung zuließe. — In der wiederhergeſtellten Einheit alſo tritt auch die Potenz des Geiſtes in die Gottheit zurück, und zwar in einer eignen, in Folge der Ueberwindung des außer ſich Seyenden, alſo *durch* den Sohn ihr vermittelten Perſönlichkeit. Und ſo ſind wir denn zu dem Punkt unſerer Entwicklung gelangt, wo wir ſagen können, daß nun wirklich *drei* göttliche Perſönlichkeiten und doch nur *Ein Gott* geſetzt iſt, oder genauer zu dem Punkt, wo die ganze Gottheit in drei voneinander unterſchiedenen Perſönlichkeiten verwirklicht iſt. Es ſind drei Perſönlichkeiten, die ebenſowenig drei verſchiedene Götter als bloß drei verſchiedene *Namen* einer und derſelben abſoluten Perſönlichkeit ſind. Nicht drei verſchiedene Götter; denn das Weſentliche oder Subſtantielle iſt in ihnen allen daſſelbe; der Vater z. B., der mit in dem Sohn begriffen iſt, iſt kein anderer und zweiter, ſondern *derſelbe* Vater, der auch hinwiederum den Sohn begreift, und umgekehrt. Und doch ſind es auch nicht bloß drei verſchiedene Namen. Dieß iſt nämlich dadurch verhindert, daß während des Proceſſes jede der drei Potenzen eine für ſich ſeyende war, die drei Potenzen eine wirkliche Mehrheit waren, daher nun auch jedes als ein Beſonderes in die Einheit zurücktritt, die erſte Potenz als die überwundene, negirte, in ihrer Ueberwindung Gott ſetzende, die zweite und die dritte als die durch Ueberwindung der erſten verwirklichten, zu Perſönlichkeiten erhobenen (in der Spannung waren ſie nur potentiâ Perſönlichkeiten), dem Vater gleichen.

Ich füge noch Eine Bemerkung bei, die ſich ebenfalls aus der bisherigen Entwicklung ergibt. Ich habe nämlich ſchon geſagt, jene potentia existendi, die der Vater in ſich, in dem an ſich Seyenden ſeines Weſens findet, ſey nur die zeugende Kraft des Vaters. Sie iſt auch in *dem* Sinn nicht der Vater, ſondern nur die *Potenz* des Vaters, daß er ja im Anfang, ſowie im Fortgang des Proceſſes noch nicht *wirklicher* Vater iſt; wirklicher Vater iſt er erſt in und mit dem verwirklichten

Digitized by Google

Sohn, dieſer aber iſt als ſolcher erſt verwirklicht in dem völlig überwundenen, in ſein An-ſich zurückgebrachten außer-ſich-Seyenden, alſo am Ende des Proceſſes. Der Vater und der Sohn kommen daher miteinander zur Verwirklichung; ehe der Sohn da iſt, iſt nur der Vater der unſichtbare, d. h. der wirkende zwar, aber nicht verwirklichte, auch er iſt erſt in dem völlig unterworfenen außer-ſich-Seyenden verwirklicht. Der Sohn verwirklicht den Vater als ſolchen, wie der Vater ihm gegeben, ſich ſelbſt zu verwirklichen. Es erklärt ſich ſchon hier, was Chriſtus einmal ſagt[1]: Wer mich liebt, den wird mein Vater auch lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, *μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν* — bei ihm bleiben, ihm einwohnen, in ihm ruhen, ſo daß er ſelbſt ruht, nicht wieder dem Proceß anheimfällt (Sie wiſſen ſchon aus früheren Vorträgen, welchem Proceß der Menſch anheimfällt, wenn er die in ihm geſetzte göttliche Einheit wieder aufhebt). —

Mit den Perſönlichkeiten erhebt ſich unſere Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja, wir können ſagen, in eine andere Welt. In den Potenzen, ſolange dieſe in Spannung ſind, ſehen wir nur die natürliche Seite des Proceſſes (wir ſehen ihn nur als Entſtehungsproceß des Concreten). Mit den Perſönlichkeiten eröffnet ſich eine andere Welt, die des Göttlichen als ſolchen, und eben damit erſcheint auch erſt die höhere, nämlich die göttliche Bedeutung des Proceſſes. In Anſehung der Gottheit nämlich hat er dieſen Sinn, daß das Seyn, welches urſprünglich nur bei dem Vater iſt, der es als bloße Möglichkeit beſitzt, daß dieſes Seyn dem Sohn gegeben und ebenſo dem Geiſt gemein gemacht werde, denn dem Sohn iſt das Seyn vom Vater, dem Geiſt aber vom Vater und Sohn gegeben, der Geiſt beſitzt nur das dem Vater und Sohn gemeinſchaftliche Seyn, d. h. das ſchon wieder überwundene und durch den Sohn zum Vater zurückgebrachte Seyn.

Auf dieſe Weiſe wird durch den Proceß die vollſtändige Verwirklichung, alſo Manifeſtation der Gottheit — der in ihr ewig ſchon geſetzten Verhältniſſe — erzielt. Nur ſo iſt das Wort theogoniſch in Bezug auf Gott ſelbſt zu nehmen.

[1] Joh. 14, 23.

Digitized by Google

Sechzehnte Vorlesung.

Ich sagte in der früheren Untersuchung über den Monotheismus: die Lehre von den drei Persönlichkeiten Gottes hänge zwar mit dem Monotheismus zusammen, sie sey aber nicht dasselbe. Dieser Zusammenhang liegt jetzt, wo uns die fortgesetzte Entwicklung unserer ersten Begriffe wirklich bis zu jener Lehre geführt hat, deutlich vor Augen. Die Wurzel oder der Anfang derselben war in dem (noch rein philosophischen) Begriff der nothwendigen All-Einheit Gottes enthalten. Von diesem gingen wir zum Vorbegriff der Schöpfung fort, indem wir zeigten, wie sich Gott die Unterschiede seines Seyns als die Potenzen eines künftigen, durch seinen bloßen Willen hervorzubringenden Seyns darstellen konnten. Da war also schon eine Mehrheit in Gott begriffen, vorerst eine bloß potentielle, die aber zur wirklichen wird, sobald er die Potenzen in Wirkung setzt. Doch ist diese Mehrheit — während des Processes — nur eine Mehrheit von Potenzen, nicht von Persönlichkeiten. Gott als Schöpfer ist zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen. Hier ist also nur erst Monotheismus [1]. Dagegen am Ende der Schöpfung (aber erst am Ende), wo die zweite und die dritte Potenz durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich verwirklicht haben, da sind wirklich drei Persönlichkeiten, und doch nicht drei Götter, weil das Seyn, also auch die Herrlichkeit über das Seyn, und demnach

[1] oder, wenn man hier eine Trinität behaupten will, so ist es eine bloß sabellianisch gedachte.

die Gottheit nicht für jede Person eine besondere, sondern für jede dieselbe und gemeinschaftliche ist; denn in dem überwundenen außersich-Seyenden ist der Vater, in eben diesem ist der Sohn und ist der Geist verwirklicht (die Theologen haben immer mit großem Nachdruck abgewehrt, daß die Einheit, oder, wie sie sagen, das Wesen, wir wollen sagen, die Gottheit, nicht als ein Viertes, außer den drei Persönlichkeiten noch besonders Existirendes gedacht werde, dieß ist aber nur auf die angezeigte Weise möglich).

Somit hätten wir von der Idee der All-Einheit aus durch bloßes Fortgehen am Ende der Schöpfung allerdings drei Persönlichkeiten begriffen. Wenn durch unsere Exposition jene Lehre von der Dreieinheit Gottes verständlich geworden ist, so war dieß eben nur möglich vermöge jener Unterscheidungen von Momenten und Standpunkten, durch die ich Sie hindurchgeführt habe. Indeß ist nun zu bemerken, daß auch die soweit und bis jetzt begriffene Dreieinheitsidee noch einer letzten Steigerung fähig ist, durch welche erst die eigentliche (im engeren Sinne) christliche Dreieinigkeitslehre erreicht wird.

Folgendes wird Ihnen dieß deutlich machen.

Der Gott oder die Persönlichkeit, welche gleich im Anfang war, die, bei der es steht, den Willen, die Potenz eines andern Seyns, den sie in sich findet, in Wirkung und damit die anderen Potenzen in Spannung zu setzen, und die in der Schöpfung dieses alles wirklich setzt, ohne selbst in den Proceß einzugehen, vielmehr als Ursache außer dem Proceß bleibt, diese alles anfangende Persönlichkeit hat am Ende der Schöpfung im Sohne sich selbst als eine andere Persönlichkeit (und deßgleichen im Geist). Der Gott, welcher die Potenz des anderen Seyns setzt, macht das rein Seyende seines Wesens wirklich zu etwas anderem von sich, damit es am Ende des Processes mit ihm eins sey. In dieser Einheit ist nach Aufhebung alles Widerstands jener actus purissimus des göttlichen Lebens, wie er ewig und vor allem Anfang, vor aller Wirklichkeit war, nun im Wirklichen wiederhergestellt. Aber eben darum, weil nur die erste Einheit, wenn gleich nun als eine vermittelte, wiederhergestellt erscheint, ist hier der Vater, der Sohn und

Digitized by Google

der Geiſt auch noch ganz ineinander; ſie ſind nicht außer der Einheit Denkbare und in dieſem Sinn (gegeneinander) Selbſtändige. Wohl aber iſt dieß auf einem ſpäteren Standpunkt der Fall. Denn wenn z. B. im N. T. der Sohn von ſeinem Gehorſam gegen den Vater ſpricht, ſo ſchreibt er ſich damit offenbar einen von dem Vater unabhängigen und eignen Willen zu, ein eignes von dieſem unabhängiges Seyn, er ſchreibt ſich dieſes wenigſtens als ein mögliches zu, das er ſich freilich nicht anzieht, aber doch anziehen könnte, wenn er wollte. Man kann nicht einwenden, dieß werde bloß in Bezug auf die Menſchheit des Sohnes geſagt, denn die Menſchwerdung ſelbſt wird als eine freiwillige Erniedrigung deſſelben dargeſtellt, als eine ſolche demnach, der er ſich auch hätte entziehen können. Dieſes freie Verhältniß, dieſe Selbſtändigkeit des Sohns gegen den Vater findet aber wenigſtens am Ende der Schöpfung nicht ſtatt; hier iſt der Sohn keiner eignen, vom Vater unabhängigen Bewegung fähig, er iſt Gott, aber nur in und mit dem Vater, er iſt, wie er ſelbſt ſagt [1], noch εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, im Schooße des Vaters, er tritt nicht aus dem Vater heraus und ihm gegenüber, wie wir ihn in den ſpäteren Momenten ſeiner Geſchichte finden. Die chriſtliche Lehre ſagt auch nicht bloß: Gott iſt in drei Perſönlichkeiten, ſondern auch umgekehrt: jede der drei Perſonen iſt Gott, wo alſo die drei Perſonen als ſelbſtändig gegeneinander gedacht werden.

Hier fehlt alſo noch etwas zum vollſtändigen Begreifen des Verhältniſſes, in welchem der Sohn zu dem Vater gedacht iſt, alſo auch zu einem Begreifen der Dreieinheitsidee in ihrer vollſtändigen Entwicklung.

Auf den erſten Blick mag die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, dieſe Annahme, daß die urſprünglichen Geſtalten des göttlichen Seyns, die am Ende der Schöpfung ſich zu göttlichen Perſonen verherrlichen (denn auch der Vater wird, wie wir geſehen, am Ende der Schöpfung, wenn der Sohn das conträre Seyn in das wahre Seyn des Vaters wieder umgewendet hat, erſt als ſolcher verwirklicht) dieſe Lehre, daß die göttlichen Geſtalten als Potenzen hinaus

[1] Joh. 1, 18.

Digitized by Google

gewendet, die Natur und Funktion kosmiſcher, demiurgiſcher Mächte annehmen, mag auf den erſten Blick freilich allen, die an den herkömmlichen Vortrag gewöhnt ſind, ſeltſam erſcheinen. Fürs Erſte aber will ich bemerken, daß dieſe Zwiſchenlehre — von der Erſcheinung der göttlichen Geſtalten als kosmiſcher Potenzen — nicht, wie wohl andere ältere und neuere Lehren, als eine Schmälerung oder Beeinträchtigung, ſondern nur als eine Erweiterung der gewöhnlichen Theorie, als ein reiner Gewinn erſcheint, indem dieſelbe zugleich die Mittel an die Hand gibt, eine wirkliche Schöpfung zu begreifen, gleichwie auch ohne den Begriff der kosmiſchen Potenzen, die in Bezug auf das Innerliche und Unſichtbare Gottes, den eigentlichen Jehovah, als das Aeußerliche, Exoteriſche Gottes anzuſehen ſind, nicht bloß Sinn und Urſprung des Heidenthums, ſondern auch gar vieles im A. T., z. B. die häufigen Theophanien, ebenſo unerklärlich ſind, als manche Ausdrücke deſſelben, die auf der einen Seite auf Gott in der Abſolutheit ſeiner Idee völlig unanwendbar ſind, von der andern Seite aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß ſie auf die gewöhnliche Weiſe bloß als anthropopathiſche Ausdrücke erklärt werden könnten, worauf ich ſchon in dem Vortrag über Mythologie aufmerkſam gemacht habe [1]. Ueberdieß muß ich geltend machen, daß außer dem urſprünglichen und weſentlichen Verhältniß der drei Perſonen, welches ja auch wir anerkennen, die Theologen ſelbſt noch ein äußeres, und, wie ſie es nennen, ökonomiſches zugeben. Der Unterſchied zwiſchen ihnen und uns liegt nicht in dem Begriff ſelbſt, ſondern in der Anwendung, die wir von ihm machen. Wenn doch die Schrift wiederholt erklärt, alles ſey vom Vater durch den Sohn (δι' αὐτοῦ) geſchaffen, ſo erklärt ſie damit ſelbſt, daß der Sohn im Werk, alſo im Proceß der Schöpfung als vermittelnd — als Mittelbegriff war. Als ſolcher iſt er demiurgiſche Potenz. Seine erſte Funktion in der Schöpfung kann nur die einer Potenz ſeyn. Erſt wenn er allen Widerſtand überwunden, die ganze Schöpfung in das vorbeſtimmte Ende hinausgeführt hatte, ſollte er die urſprüngliche göttliche Herrlichkeit, nun aber als eine beſondere und von der des

[1] Man vergl. den betreffenden Band, S. 106. D. H.

Digitized by Google

Vaters unterſchiedene Perſönlichkeit wieder annehmen. — Die letzte Bemerkung hat uns wieder auf die Schöpfung zurückgeführt, auf die wir nun den zuletzt gewonnenen Standpunkt anwenden können.

Es gehört mit zu den gewöhnlichen Beſtimmungen und Lehrſätzen der dogmatiſchen Theologie, daß die drei Perſonen in der Schöpfung unzertrennt wirken (opera Trinitatis ad extra sunt indivisa). Dieß muß aber richtig und nicht etwa ſo verſtanden werden, daß jede Perſon daſſelbe thue, denn da würde ja etwas Unnöthiges angenommen nach dem Grundſatz: quod fieri potest per unum etc. Der Sinn kann alſo nur ſeyn, daß nichts in der Schöpfung zu Stande kommt, woran nicht die drei Perſonen Theil haben. Inſofern ſetzen freilich die drei daſſelbe — das nämliche Erzeugniß —, aber die Wirkungsweiſe einer jeden an ihm iſt eine verſchiedene. Der Schöpfer iſt allerdings nur Einer, aber da er nur Schöpfer iſt in der Spannung der Potenzen, ſo wirkt er in jeder Potenz als ein anderer, oder er iſt ein anderer in der väterlichen Potenz, ein anderer in der Potenz des Sohnes, ein anderer in der Potenz des Geiſtes; er muß gedacht werden als in jeder dieſer Potenzen etwas anderes thuend, in der Potenz des Vaters als der im ausſchließlichen (auf die andern ausſchließend wirkenden) Seyn hervortretende, in der Potenz des Sohnes als der dieſes ausſchließliche Seyn überwindende, in der Potenz des Geiſtes als der das entſtandene Seyn vollendende. Alſo muß jede Perſon oder die unzertrennte Eine Gottheit muß als jede an jeglichem Werk etwas thun, das die andere nicht thut, oder das ſie als die andere nicht thut. Und ſo kann man denn ſagen, daß die Gottheit als Vater oder in der väterlichen Potenz den Stoff des Geſchöpfes gebe, den ſie als Sohn in geſchöpfliche Form bringe, während ſie als Geiſt als der gemeinſame Wille beider dem Geſchöpf beſtimmt oder gebeut, was es ſeyn ſoll, und es dadurch vollendet, wie es im Pſalm heißt: er gebeut und es ſteht; nicht (wie ich ſchon früher bemerkt habe): es ſteht da (die gewöhnliche Ueberſetzung), ſondern es ſteht, d. h. es bleibt ſtehen, es entwickelt ſich nicht weiter; denn warum ein Ding ſtehen bleibt, nicht über ſeine Stufe hinausgeht, bedarf nicht minder der Erklärung, als wie es entſteht. Dazu, daß es ſtehen bleibt,

Digitized by Google

gehört eben ſogut ein Wollen, als dazu, daß es fortgeht, fortſchreitet, und der Wille, durch den es bleibt, und der, durch den es ſich fortbewegt, kann zwar der Wille einer und derſelben abſoluten Perſönlichkeit ſeyn, aber der eine Wille iſt doch nicht der andere, jeder iſt ein beſonderer Wille. Mit dieſer Anſicht des inneren Verhältniſſes der drei Perſonen bei der Schöpfung ſtimmt ganz überein, was ſchon Baſilius d. G. mit Rückſicht wahrſcheinlich auf die früher erwähnte Ariſtoteliſche oder vielmehr ſchon Pythagoreiſche Eintheilung der Urſachen in die causa materialis, formalis und finalis über eben dieſes Verhältniß geurtheilt hat: der Vater ſey in der Schöpfung die *αἰτία προκαταρκτική*, voranfangende Urſache, was ebenſo viel iſt als, er gebe den Stoff dazu her, der Sohn die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich ſchaffende, wirkende Urſache, der Geiſt die *αἰτία τελειωτική*, die vollendende. In der Schrift ſind jene Unterſchiede, die in dem Schöpfer nothwendig gedacht werden müſſen, aufs beſtimmteſte ausgeſprochen, und namentlich zeigt die beſtändig ſich gleichbleibende Verſicherung, durch den Sohn ſey alles geſchaffen, durch ihn ſey die Welt gemacht, die innige Beziehung, in welcher die Lehre von der Schöpfung mit der Lehre von dem Vater und Sohn ſteht. In dieſer Beziehung erinnere ich an das Wort (Röm. 11, 36): Aus ihm, durch ihn und zu ihm (*εἰς αὐτόν* — zu ihm als Ziel) ſind alle Dinge. Mit dieſen drei Präpoſitionen iſt in der That nichts als Anfang (alſo die Anfang gebende Urſache), Mittel (die vermittelnde) und Ende (die vollbringende oder vollendende Urſache) bezeichnet, welche in ſeiner Einheit und ohne alle Zertrennung ſeines Weſens zu ſeyn, eben die Natur Gottes (des All-Einigen) iſt. Es iſt mir zwar nicht unbekannt, daß Exegeten, die gern in den prägnanteſten Aeußerungen der Schrift alles vertilgen möchten, was zu einem wirklichen Begreifen führen könnte, die Unterſcheidungskraft jener Präpoſitionen aufzuheben verſuchten, indem ſie behaupteten, daß ſie anderwärts ohne Unterſcheidung von jeder Perſon gebraucht werden — wohl zu merken aber immer nur einzeln, nie jedoch in dieſer vollſtändigen Aufeinanderfolge. Theils iſt alſo dieſes Vorgeben nicht unbedingt wahr, theils ſind die Beiſpiele von der Art, daß ſie vielmehr den Unterſchied beſtätigen, den wir in

Digitized by Google

ihnen ausgedrückt finden. So sagt z. B. der Apostel Paulus 1 Cor. 6, 7: Wir haben Einen Gott, den Vater, aus welchem alles und zu welchem wir sind. Aber eben hier wird, wie in andern Stellen desselben Apostels, der Vater nicht als relative, sondern als absolute Persönlichkeit gedacht; wenn man aber sagen kann: alles sey aus dem Vater, durch den Sohn, in den Geist, so kann man ebensowohl auch sagen: alles sey aus dem Vater und in den Vater, indem der Geist kein anderer Gott, sondern nur derselbe Gott, der auch der Vater ist. Wenn nun aber in andern Stellen, z. B. neben dem mit so großer Beständigkeit von dem Sohn gebrauchten durch auch das zu steht, wenn es z. B. im Brief an die Colosser (1, 16) heißt: Alles ist durch ihn und zu ihm (dem Sohn) geschaffen, so ist dieß nur bestätigend für unsere Unterscheidung. Denn es erklärt sich eben daraus, daß, wie der Geist die causa finalis vom Vater und Sohn, so der Sohn die nächste causa finalis des Vaters ist, der alles hervorbringt, damit es dem Sohn unterthan sey. Pater dat ei subjectum (ein Subjekt, ein Unterworfenes), cui alias nullum esset. — Nothwendig ist der Gebrauch jener Präpositionen insofern relativ, als in Ansehung des Sohnes alles aus dem Vater, in Ansehung des Geistes alles aus dem Vater und Sohn ist (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται[1]), und so umgekehrt ist in Ansehung des Vaters alles in den Sohn und den Geist, in Ansehung des Vaters und des Sohnes alles in den Geist. Da diese Präpositionen, wo sie sonst angewendet werden, stets nur diesem Verhältniß gemäß angewendet sind, so müßte man, wenn sie in der angeführten Stelle alle nur dasselbe bedeuten sollten (was sich mit den beiden ersten noch etwa, mit der dritten (εἰς) aber durchaus nicht reimen ließe) — hier, sage ich, wo sie mit offenbarer Absicht in dieser bestimmten Folge gesetzt sind, könnte man sie nicht für unterschiedlos ansehen, ohne zugleich dem tiefsten und gedankenvollsten der Apostel eine zwecklose Tautologie zuzuschreiben.

Der Ausspruch: aus ihm, durch ihn, zu ihm sind alle Dinge, kann von jedem einzelnen Ding verstanden werden, wenn man den Einen Schöpfer in besonderer Beziehung auf die väterliche Potenz als

[1] Joh. 16, 14.

Digitized by Google

Vater, in Bezug auf die Potenz des Sohns als Sohn, in Bezug an die Potenz des Geiſtes als Geiſt beſtimmt, wo er denn in jeder etwas anderes thut, ohne darum weniger der Eine Gott und Schöpfer zu ſeyn. Doch iſt nun hier ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen allen andern Geſchöpfen und dem Menſchen. Dieſer Unterſchied wird ſich uns durch folgende kurze Erklärung hinlänglich herausſtellen.

Solange in dem angenommenen Proceß die Potenzen einander entgegenſtehen, ſo lange iſt auch der Schöpfer in jeder Potenz ein anderer, die Einheit des Schöpfers leuchtet zwar durch die Trennung hindurch, aber ſie tritt nicht ſelbſt in das Gewordene ein. In dem Verhältniß aber, als der Gegenſatz und die Spannung der Potenzen gegeneinander aufgehoben iſt, erhält das Gewordene einen unmittelbaren Bezug zu dem Schöpfer, zu Gott ſelbſt, der nun nicht mehr bloß durch die Potenzen, d. h. radio indirecto oder refracto, ſondern unmittelbar oder radio directo in das Geſchöpf einſtrahlt und zu dieſem ein unvermitteltes Verhältniß hat. Es wird dem Platon ein Wort zugeſchrieben, das eben dieſen Gedanken enthält, nämlich Gott ſey nur der Architekt oder der Werkmeiſter der Körper, dagegen der Vater der Geiſter. Dort wird ein bloß mittelbares (durch die Potenzen vermitteltes) Verhältniß Gottes zu den Dingen, hier wird ein unmittelbares Verhältniß zum Geſchöpf behauptet. Ja ſchon in der Schöpfungsgeſchichte der Geneſis iſt der bedeutende Unterſchied zu bemerken, daß bei allen früheren Geſchöpfen geſagt iſt: Gott ſprach, die Erde bringe hervor, d. h. der äußere Proceß der bloßen Spannung der kosmiſchen Potenzen bringe hervor — wie es aber zur Schöpfung des Menſchen kommt, da erſcheinen die Potenzen nicht mehr als ſolche, ſondern nun auch wirklich als göttliche Perſönlichkeiten, was ſie vorher nur für den Begriff und für eine höhere Anſicht waren; der Moment ihres Gottſeyns, ihrer Verherrlichung iſt gekommen, und im Vorgefühl derſelben bereden ſich die Elohim miteinander, indem ſie ſagen: Machen wir den Menſchen mit einander nach unſerem Bilde, nach unſerem Muſter, daß er unſere Einheit, unſere Gleichheit in ſich darſtelle. Während alſo alle anderen Geſchöpfe das Werk der bloßen, noch nicht als göttliche Perſönlichkeiten erkannten

Digitized by Google

Potenzen ſind, wird der Menſch dargeſtellt als das Geſchöpf, an welches dieſe Perſönlichkeiten ſelbſt Hand gelegt haben, aber eben damit iſt er auch, wie leicht einzuſehen, aus der Herrſchaft, aus dem Reich der bloß kosmiſchen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als ſolchem, und damit zugleich zur Freiheit erhoben. Dieſes Letzte nun bedarf einer weitern Auseinanderſetzung.

Nichts hat von jeher den angeſtrengteſten, philoſophiſchen Forſchungen in dem Grad widerſtanden, nichts einem alles begreifenden Syſtem ſcheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie ſich eine Freiheit des Geſchöpfs — und zwar eigentliche, nämlich Willensfreiheit — mit der unbeſchränkten göttlichen Cauſalität vereinigen laſſe, die man im Intereſſe jeder wahren Religion ebenſo unbedingt vorausſetzen muß, als die erſte (die Freiheit des menſchlichen Willens) im Intereſſe aller wahrhaft ſittlichen Geſinnung vorausgeſetzt wird. Ja man darf faſt behaupten, daß die neueren künſtlichen idealiſtiſchen Syſteme nur erfunden worden ſind, um dieſer Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte ſich vorausſehen laſſen, daß nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moraliſchen über das Religiöſe gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgedrückt, nachdem ſich durch Kant das Gefühl ausgeſprochen hatte, daß vor allem — ſelbſt vor den religiöſen Ueberzeugungen — die moraliſche Freiheit gerettet werden müſſe, es hätte ſich vorausſehen laſſen, daß in Folge davon ein Philoſoph aufſtehen würde, der ſagte: das Ich und zwar eines jeden Ich iſt ſelbſt der Schöpfer.

Eine unendliche, d. h. ſchrankenloſe, ſich ſelbſt nicht enthaltende noch Maß gebende Cauſalität oder Bewirkungskraft, wie man ſie in Gott vorausſetzt, ſcheint ſich gegenüber nur eine ebenſo unendliche Paſſivität übrig zu laſſen. Was ein ganz und gar bloß (durch den Willen und die Macht Einer Urſache) Hervorgebrachtes und Bewirktes iſt, was zu ſeinem eignen Seyn gar nichts vermag, ſcheint auch in allen ſeinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Urſache blindlings folgen zu können. Um ſo weniger hätte man den

Digitized by Google

Begriff der Schöpfung zum voraus als ein dem menſchlichen Begreifen abſolut undurchdringliches Geheimniß anſehen ſollen. Um ſo mehr mußte man verſuchen, ob ſich nicht eben in dieſem Begriffe ſelbſt die Mittel entdecken laſſen, jenen Widerſpruch (zwiſchen einer unendlichen Cauſalität des Schöpfers und der Freiheit des Geſchöpfs) auf eine überzeugende Art zu beſeitigen.

Man kann ſich die Schöpfung nicht, wie man es gewöhnlich vorſtellt (oder vielmehr nicht verſtellt, denn es läßt ſich keine wirkliche Vorſtellung damit verbinden), man kann ſich die Schöpfung nicht aus Einer — unendlichen Cauſalität erklären. Eine eigentliche, nämlich auch den Stoff hervorbringende Schöpfung iſt ohne eine Mehrheit von Urſachen nicht zu denken, denn nicht dieſelbe Urſache, welche den Stoff ſetzt, und die der Natur der Sache nach nur dieſen ſetzen kann, kann auch die Form hervorbringen und wollen — womit ſchon zwei Momente in der Schöpfung, ein poſitives und ein negatives. Das Setzen des Stoffes haben wir uns nun allerdings als ein unbedingtes und eben darum unbeſchränktes zu denken, indeß das Hervorbringen eines beſtimmten Geſchöpfs nicht denkbar iſt ohne eine Beſchränkung, alſo ohne eine relative Negation des Stoffs, alſo auch der ihn unbedingt ſetzenden Urſache. Eine Schöpfung, durch die etwas entſteht, was zuvor ſchlechterdings nicht war, läßt ſich alſo ohne eine Mehrheit von Urſachen nicht denken. Wir nun ſind bereits auf anderem Wege zu der Einſicht gekommen, daß Gott in der Schöpfung ſelbſt nothwendig Mehrere ſey, zwar nicht mehrere Schöpfer (denn keine der Perſonen für ſich kann etwas von dem Hervorbringenden Unabhängiges ſchaffen) und auch nicht mehrere Götter, aber doch nothwendig Mehrere. Indem er nämlich als der bloß an ſich Seyende durch ſeinen bloßen Willen ſich zum außer ſich Seyenden macht, ſo macht er ſich eben damit zum bloßen Stoff oder Vor-Anfang der Schöpfung. Er kann aber nicht als dieſer der außer ſich Seyende ſeyn, ohne eben damit auch Sich, in der andern Geſtalt ſeines Weſens, wo er der für ſich Seyende iſt, aus dieſem reinen Seyn, aber eben damit in Wirkung zu ſetzen. Als der aus ſeinem reinen Seyn geſetzte kann er nämlich nicht anders wirken als zu ſeiner Wieder-

Digitized by Google

herſtellung in dieſes reine Seyn, d. h. zur Ueberwindung des ihn von dieſem reinen Seyn Ausſchließenden. Nothwendig aber iſt er ein anderer in dieſem (in dem Ausſchließenden), ein anderer in jenem, d. h. als der, der jenes Ausſchließende wieder zu überwinden, nämlich in ſein An-ſich zurückzuführen ſucht. Nun kann er aber dieſes nicht wieder in ſich zurückbringen, ohne eben dieſes außer ſich Seyende, inſofern ſich ſelbſt nicht Beſitzende, wieder ſich zu geben, ohne eine Potenz an ihm hervorzubringen, und es dadurch in ein gegen ſein außer-ſich-Seyn Selbſtändiges zu verwandeln; es entſteht alſo hier Etwas, und wenn wir den Proceß als einen ſtufenmäßigen, ſucceſſiven denken, ſo entſteht eine Folge von Erzeugniſſen, zu denen ſich jenes außer ſich Seyende in der That nur noch als Stoff oder als Vor-Anfang verhält; das auf jeder Stufe Entſtehende iſt durch das, was es von der andern Urſache hat, ſelbſtändig gemacht — und alſo auch unabhängig gemacht gegen die erſte — es hat etwas in ſich, das es nicht von der erſten hat; hinwiederum aber müſſen wir denken, daß es durch das, was es von der erſten (der vor-anfangenden Urſache) noch immer in ſich hat, unabhängig von der zweiten iſt. Es iſt alſo nun weder mehr die eine noch die andere, es iſt etwas völlig Neues und zuvor nicht Geweſenes entſtanden, das zwiſchen beiden als ein wahrhaft Drittes zu ſtehen kommt, das keiner von beiden Urſachen allein oder ausſchließlich angehört, zu keiner im Verhältniß einer abſoluten Angehörigkeit ſteht. Denken Sie ſich nun aber, daß in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der erſten aufgegangen, zum reinen An-ſich wieder verzehrt ſey, und daß ebenſo die ganze Macht der zweiten Urſache — welche ſich eben in dieſem Verzehren (wieder Regiren) der erſten verwirklicht — verwirklicht ſey, ſo iſt das Gewordene, was Gott urſprünglich iſt, es iſt wahrhaft der gewordene Gott, es iſt wie Gott, es iſt alſo auch in der Freiheit wie Gott, denn es iſt von keiner der beiden im Proceß wirkenden Urſachen einſeitig abhängig, ſondern ein Gleichgewicht zwiſchen beiden, ein zwiſchen beiden Schwebendes und frei Bewegliches. Es iſt zwiſchen beiden, oder eigentlich, wenn wir die dritte Urſache, die causa finalis oder vollendende, die wir inſofern bis jetzt aus dem Spiel laſſen konnten, weil ſie, wie früher gezeigt,

Digitized by Google

keine eigentlich wirkende, ſondern nur die das Ganze krönende und beſchließende iſt — wenn wir alſo dieſe hinzunehmen, ſo iſt jenes Gewordene des höchſten oder letzten Moments, in dem die Abſicht des ganzen Proceſſes erreicht iſt, das höchſte Erſchaffene iſt alſo zwiſchen den drei Urſachen in der Mitte frei von jeder einzelnen, eben darum weil alle gleichen Theil an ihm haben, es iſt ein wahrhaft Viertes, zwiſchen den drei Urſachen Eingeſchloſſenes, von ihnen gemeinſchaftlich gleichſam Gehaltenes und Gehegtes — und eben dieſes höchſte Geſchöpf iſt der Menſch, der Menſch in ſeinem erſten Seyn verſteht ſich, wie er unmittelbar aus der Schöpfung hervorgeht, der Ur-Menſch, der darum auch in der älteſten Erzählung vorgeſtellt wird als in einen göttlich umhegten und umſchirmten Raum, in das Paradies, geſetzt. Die Erzählung nennt dieſen Raum einen Garten, aber das hebräiſche Wort bedeutet ebenſo wie das deutſche Garten jeden befriedeten, jeden umſchloſſenen Raum.

Nach dieſer Entwicklung begreift ſich vielleicht die Wichtigkeit, welche die Pythagoreer auf die Vierzahl legten, die ſie in dem bekannten keineswegs mit hinlänglichen Gründen als apokryphiſch erklärten Schwur den Brunnquell der ewig fließenden Natur nennen — denn die Tetraktys oder die Vierzahl iſt eben die Zahl des Geſchöpfs —, ganz entſchieden aber begreift ſich jenes ſchon früher[1] erwähnte Wort der Pythagoreer, das bei einem der Kirchenväter angeführt iſt, und unter ihren verſchiedenen Sprüchen als der herrlichſte glänzt: *ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιειλῆφθαι τὸ πᾶν*, von dem Gott ſey wie einem Verwahrſam die Welt umſchloſſen, umhegt.

Indem aber der Menſch in dieſem Verhältniß frei wird von den drei Urſachen, zwiſchen welchen er ſich befindet — nicht als etwas Subſtantielles (denn alles Subſtantielle iſt nur in den Potenzen oder den Urſachen[2]), ſondern als etwas Ueberſubſtantielles, als actus purus, d. h. er iſt als Weſen geſetzter Actus, der Actus des Seyns

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 157. D. H.

[2] Das Letzte der Schöpfung iſt das, worin ſich die Differenz der Urſachen völlig verzehrt, indeß ihr Effekt beſteht. Dieſer Effekt kann nichts Subſtantielles ſeyn, denn alles Subſtantielle iſt in den drei Urſachen.

Digitized by

ſelbſt (das in den Potenzen iſt) als Weſen geſetzt, und eben dadurch Gott gleich; er iſt ganz wie Gott, mit dem einzigen Unterſchied des Gewordenſeyns. Aber dieſen Unterſchied empfindet er unmittelbar nicht. Denn eben weil er von den drei Urſachen frei iſt, ſo empfindet er ſie nicht als Bedingungen, Vorausſetzungen ſeines Seyns, ſondern, wie Gott die Geſtalten ſeines Seyns nur als posterius, nicht als prius von ſich ſelbſt ſieht, ebenſo hat der Menſch eigentlich nur ein unmittelbares Verhältniß zu Gott, die drei Urſachen aber wird er erſt nachher gewahr, indem er ſie als Möglichkeiten eines von ihm frei anzunehmenden oder ſich ſelbſt zu gebenden Seyns ſieht. Hier findet er ſich zu ihnen in demſelben freien Verhältniß, in welchem Gott gegen die ihm ſich darſtellenden Potenzen iſt, nur mit dem — großen und weſentlichen, aber von ihm erſt durch die Erfahrung zu erkennenden — Unterſchied, daß Gott ſeiner Natur nach das prius der Potenzen iſt, der Menſch aber nur inſofern Herr der drei Urſachen iſt, als er die Einheit, in der ſie in ihm geſetzt ſind, bewahrt und nicht aufhebt[1]. Indem er frei iſt von den drei Urſachen in ihrer Differenz, und inſofern über ſie geſtellt iſt, beſteht ſeine Freiheit eben darin, daß er ſich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden kann. Allein da er ſich ebenſo Herrn der Potenzen glaubt, wie es Gott war, ſo iſt es natürlich, daß er ſich gegen die Potenzen wendet, um ſelbſt als Gott zu ſeyn. Er ſtellt ſich vor, über die Potenzen noch ebenſo Herr zu ſeyn in der Zertrennung, wie er es in der Einheit iſt. Aber eben darin beſteht die große, wiewohl faſt unvermeidliche Täuſchung. Er möchte eben das thun, was Gott gethan hat, nämlich die Potenzen auseinanderthun, in Spannung ſetzen, um mit ihnen als Herr und als Schöpfer zu walten oder zu wirken. Aber eben dieß iſt ihm nicht gegeben. Er hat über ſie Macht nur, wenn er ſich nicht bewegt (keine aktuelle, ſondern nur eine magiſche Macht). Daher eben mit dem Verſuch, nicht bloß Gott (simpliciter, in der Einfachheit ſeines Seyns), ſondern als Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung

[1] Man vergleiche hier die parallele Entwicklung in der rationalen Philoſophie. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 417 ff. D. H.

Digitized by Google

des Gottſeyns) zu ſeyn, geht er der Herrlichkeit Gottes verluſtig, die allerdings in ihm war, wie denn der Apoſtel Paulus (Röm. 3, 23) wörtlich den Fall des Menſchen als ein ὑστερεῖσθαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ beſchreibt, als ein beraubt, verluſtig Seyn — nicht wie es in der gewöhnlichen Ueberſetzung heißt, des Ruhms, den er vor Gott haben ſollte, ſondern — der Herrlichkeit Gottes (der Herrſchaft über die Potenzen). Der Verſuch, mit den Potenzen gleich Gott zu wirken, ſchlägt vielmehr dahin aus, daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen geſetzt war, unter das äußere Regiment eben dieſer Potenzen fällt (dieß wird in der älteſten Erzählung ſo ausgedrückt, daß er aus dem Ort der Seligkeit aus- und ins weite, unumſchloſſene Feld getrieben wird). Anſtatt ſich der Potenzen zu bemächtigen, die ihm in der Einheit unfühlbar waren, deren Gegenſatz und Widerſpruch er nicht empfand, bemächtigen ſich nun dieſe vielmehr des Menſchen und ſeines Bewußtſeyns; jetzt erſt werden ſie ihm fühlbar, für ihn — und für ihn zuerſt — iſt der Gegenſatz der Potenzen ein Unterſchied von Gut und Bös, daher der Elohim der moſaiſchen Erzählung ſagt: Adam weiß, was gut und bös iſt. Er glaubte, jenes Princips, das die Urſache aller Spannung und Gegenſtand der Ueberwindung in der Schöpfung iſt, und in ihm (dem Menſchen) völlig umgekehrt war, er glaubte, dieſes Princips, das ihm zur Bewahrung übergeben war, in der Hinauskehrung, indem er es wieder entzündete, zur Wirkung erhob, er glaubte, des wieder wirkend gewordenen ebenſo mächtig zu bleiben, als er deſſelben in der Potenz, zu der es wiedergebracht worden, mächtig war; er dachte, ſeiner in der Hinauswendung ebenſo Meiſter zu bleiben, wie Gott in der universio ſeiner Meiſter bleibt, und meinte, mit Hülfe dieſes Princips wirklich ein ewiges, d. h. immerwährendes und unauflösliches, Leben, wie Gott, zu gewinnen. Er dachte, wie es in der Erzählung der Geneſis heißt, ſeine Hand auch nach dem Baum des Lebens auszuſtrecken, von der Frucht deſſelben zu eſſen, und ewiglich zu leben, d. h. er dachte mit jenem Princip eine ewige, unauflösliche, immerwährende Bewegung, wie Gott, anzufangen. Aber jenes Princip iſt Grund, Baſis des menſchlichen Bewußtſeyns, d. h. dem menſchlichen

Bewußtſeyn unterthan nur, ſofern es in ſeinem An-ſich bleibt. Tritt es aber aus dieſem heraus, ſo iſt es eine das menſchliche Bewußtſeyn transſcendirende, überſchreitende, es gleichſam zerſprengende und zerſtörende Gewalt, ein Princip, dem nur vielmehr das Bewußtſeyn unterworfen wird. Er dachte, es in ſeiner Gewalt zu behalten. Statt deſſen ſetzt er es außer aller Gewalt und macht es vielmehr — ſoweit als es von ihm wieder erregt iſt — abſolut, macht es zu einem Selbſtlebenden. Als ein vom Menſchen erregtes iſt es nicht mehr ein göttlich geſetztes, und alſo in einem ganz anderen Sinn außergöttliches, ſowie noch in einem ganz anderen Sinn das nicht ſeyn Sollende als zuvor in der Schöpfung[1].

Dieſes Princip in ſeiner Abſolutheit iſt aber eigentlich das Creaturwidrige. Denn zur Creatur läßt ſich alles nur an, inwiefern jenes Princip überwunden, ab actu ad potentiam, von dem außer-ſich-Seyn in das an-ſich-Seyn zurückgebracht wird. Insbeſondere iſt aber nur dieſes, durch den Menſchen geſetzte Princip der Feind des Menſchen und des menſchlichen Bewußtſeyns, weil es eben in dieſem unterzugehen beſtimmt iſt. Es iſt ſeiner Natur nach das Zerſtörende alles Creatürlichen, alſo auch des Menſchlichen, das eigentliche Princip des Todes, der alſo durch den Menſchen in die Welt gekommen iſt, und in Anſehung des Menſchen Princip des äußeren wie des inneren oder geiſtigen Todes. Hat nun auch die Verſehung, wie wir ſchon allein aus der — wenn auch unvollkommenen — Fortdauer des menſchlichen Bewußtſeyns (denn in wie vielen Menſchen iſt das Bewußtſeyn ein wahrhaft menſchliches?), hat, wie wir ſchon aus dieſer Fortdauer eines menſchlichen Bewußtſeyns zum voraus ſchließen können, die Vorſehung dem Fortſchreiten des inneren Todes, das nicht anders als mit einer gänzlichen Zerſtörung des menſchlichen Bewußtſeyns endigen konnte, geſteuert, ſo hat ſie doch dem äußeren Tode nicht gewehrt, ſondern dieſer iſt, wie der Apoſtel ſagt, der letzte Feind, der aufgehoben wird, der nur durch einen neuen, Leben und unvergängliches Weſen wiederbringenden — durch Momente, die wir erſt in der Folge kennen lernen ſollen — fortſchreitenden Proceß beſiegt werden kann.

[1] Man vergl. zu dem letzten Abſchnitt auch Philoſ. der Myth., S. 164. D. H.

Jenes Princip des außer-sich-Seyns war eben das zum absoluten in-sich-Seyn Bestimmte. In dieses ganz in sich oder zu sich gebrachte Princip sollte als höchstes Bewußtseyn alles eingehen. Dieses ewige Bewußtseyn, in das alles geführt, alles Vergangene als Moment eingehen und dadurch selbst zu einem ewigen Bestand kommen sollte, den es eben nur haben kann als Moment, nicht aber für sich, dieses ewige Bewußtseyn wurde zerrissen, indem jenes Princip, das der Grund desselben seyn sollte, aus ihm wieder hervortrat; von dieser Zerreißung des Bewußtseyns schreibt sich diese äußere, zerrissene Welt her, die nämlich in keinem in ihr selbst liegenden oder enthaltenen Bewußtseyn einen inneren Einheitspunkt hat, und die, nachdem jene Innerlichkeit verfehlt worden, in die sie gelangen sollte, nun ganz und völlig einer absoluten Aeußerlichkeit hingegeben ist, in der das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat, und daher nur zufällig und sinnlos erscheint. Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch — nicht ein Mensch, sondern der Mensch, jener Eine Mensch, der in uns allen fortlebt — von dieser, sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinn hat Fichte Recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne) der Mensch ist das Setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, sondern extra Deum gesetzt hat; er kann diese Welt seine Welt nennen. Indem er, sich an die Stelle von Gott setzend, jenes Princip wieder erweckte, hat er die Welt außer Gott gesetzt, also zwar die Welt eigentlich an sich gerissen, aber diese Welt, die er an sich gerissen, ist die ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallene, die, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, vergeblich ihr Ende sucht, und jene falsche, bloß scheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einförmigkeit nur immer sich selbst wiederholt.

Durch jene Katastrophe, die eine ganz neue Folge von Ereignissen herbeiführte, sind wir von den früheren Ereignissen, sind von unserer eignen Vergangenheit gleichsam geschieden, wie durch eben diese Katastrophe über die ganze Schöpfung, welche eigentlich die Geschichte unserer früheren Vergangenheit enthält, ein Schleier geworfen worden,

Digitized by Google

den allerdings kein Sterblicher aufzuheben, wie jene alte Inſchrift ſagt, hinwegzuziehen vermag. Aber durch eben dieſen Umſturz iſt auch vermittelt worden, daß jener allgemeine Proceß nun ganz auf den Menſchen eingeſchränkt erſcheint, der Menſch der Mittelpunkt geworden, um den ſich alle göttlichen Kräfte bewegen, und daß daſſelbe — dieſelbe göttliche Geſchichte, die zuvor in dem weiten Raum des allgemeinen Seyns vorging, nun in dem engen Raum des menſchlichen Bewußtſeyns vorgeht.

Bemerken Sie nun übrigens: Bis hieher, bis zu dieſer That des Menſchen iſt überall kein außergöttliches Seyn (im Sinne von extra), alles iſt bis dahin noch in Gott beſchloſſen. Man könnte uns einwenden, wir ſelbſt haben die Schöpfung ein Herausgehen Gottes aus ſich genannt. Dieß iſt relativ auf das Seyn geſagt, in welchem Gott nothwendig iſt, d. h. ohne ſein Zuthun. Aber eben weil er es iſt, der aus ſich herausgeht in der Schöpfung, alſo das außer dem ewigen Seyn (dem Seyn im Begriffe) Seyende nur ſelbſt wieder — der wirkend gewordene — Gott iſt, ſo iſt hier nichts Außergöttliches. Die bis jetzt begriffene Schöpfung iſt durchaus nur eine immanente, innergöttliche, die nachher gegen die menſchlich geſetzte wirklich ideal wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über ſein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das geſammte, damit entſtandene Seyn in ſich beſchloſſen. Soweit iſt die Immanenz der Dinge in Gott ſchlechterdings zu behaupten. Dagegen können wir dieſe Welt, in der wir uns befinden, nur für eine außergöttliche erkennen, ja wir müſſen ſogar verlangen, daß ſie uns als eine außergöttliche begreiflich werde. Dieß fordert das Gefühl unſerer Freiheit, welches ſich nur in einem freien Verhältniß zu Gott befriedigt, ein Verhältniß, das in jener Umſchließung, wie ſie vorhin dargeſtellt worden, nicht ſeyn könnte, — das Gefühl unſerer Freiheit nicht bloß gegen Gott, ſondern auch unſerer Freiheit von dieſer Welt, von der es keine Erlöſung gäbe, wenn ſie die göttliche wäre, denn jedes Streben, uns von ihr zu befreien und unabhängig zu machen, wäre Thorheit; wir müßten, wohl oder übel, in der Welt und von der Welt bleiben, in welcher wir ſind,

Digitized by Google

wenn es keine andere, keine göttliche außer ihr gäbe, der wir zuſtreben, an der wir Theil nehmen können. — Es kann der wiſſenſchaftlichen Philoſophie, welcher man ſo oft vorgeworfen, daß ſie es nicht weiter als bis zu einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugthuung gereichen, daß auch die Philoſophie, welche übrigens die Außergöttlichkeit dieſer Welt behauptet, doch von Gott aus nur zu einer immanenten Schöpfung gelangen und jenes außergöttliche Seyn nur durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich urſprünglich von ihm ſelbſt hervorgebrachte Urſache erklären kann. Dagegen wird wohl ſchwerlich eine Philoſophie ſich wieder entſchließen, dem Abſoluten ſelbſt zuzumuthen, daß es ſich in dieſe ſchlechte Form des begriffloſen Außer- und Nebeneinanderſeyns geworfen, eine Annahme, durch welche übrigens der dieſer Philoſophie zugleich gemachte Vorwurf, daß ſie die Immanenz der Dinge in Gott behaupte, eigentlich widerlegt iſt, denn dieſe ſchlechte Form des Außer- und Nebeneinanderſeyns iſt doch gewiß die Form einer außergöttlichen Welt.

Digitized by Google

Siebenzehnte Vorleſung.

In dem zuletzt Vorgetragenen iſt 1) die Bedeutung des Menſchen in der Schöpfung erklärt worden, 2) auf welche Weiſe es in der Macht des Menſchen ſtand, in dem Moment, wo alles in die letzte Einheit eingehen ſollte, in der der Schöpfer ſelbſt gleichſam ruhen ſollte von ſeiner Arbeit, eine neue Spannung hervorzurufen, ſich ſelbſt zum Anfang eines neuen Proceſſes zu machen. Ein Drittes iſt: zu fragen, welche Veränderungen im Verhältniß der Potenzen unter ſich ſowohl als in ihrem Verhältniß zu Gott durch jenes von uns angenommene Ereigniß geſetzt werden. — Um dieſe Frage in genauem Zuſammenhang mit der letzten Entwicklung zu beantworten, will ich die Hauptpunkte kurz wiederholen.

Wenn Sie alſo noch einmal die drei Potenzen in ihrer Entgegenſetzung (im Proceß der Schöpfung) ſich denken wollen, wo in jeder Gott ein anderer und alſo nicht als Gott iſt (denn als Gott kann er nur Einer ſeyn; inwiefern er alſo in jeder der drei Potenzen ein anderer iſt, inſofern iſt er in keiner derſelben als Gott, ſondern außer ſeiner Gottheit) — wenn Sie alſo die Potenzen in dieſem Verhältniß ſich noch einmal denken wollen, und wenn Sie die erſte Potenz in ihrer Hineinwendung oder in ihrem An-ſich A nennen, in ihrer Hinauswendung oder in ihrem außer-ſich-Seyn B, ſo wird das Streben der zweiten Potenz (die ganz eben das iſt, was ich auch die zweite Urſache genannt habe) — das Streben oder vielmehr das Wirken von

Digitized by Google

A^2 (wie wir dieſes Princip früher ſchon bezeichnet haben) wird dahin gehen, das außer ſich Seyende, alſo B, wieder in das An-ſich zurückzubringen, oder, da dieß nicht ohne Widerſtand geſchieht (denn B wird nur ſo überwunden, wie ein Wille überwunden wird), ſo wird das Wirken der zweiten Potenz dahin gehen, an B A hervorzubringen, ſo daß es immer A = B iſt, zwiſchen A und B in der Mitte iſt. Soweit nun an B A hervorgebracht iſt, ſoweit, oder dieſem Theile nach, iſt B nicht mehr bloß B, ſondern A, dem B zu Grunde liegt (denn das Ueberwundene iſt immer das zu Grunde Liegende), es iſt ebenſowenig auch bloßes reines A, wie es urſprünglich war, ſondern es iſt aus B in A zurückgebrachtes A, d. h. es iſt A, dem B noch immer, obgleich überwunden, zu Grunde liegt; denn die erſte Urſache hört nicht auf zu wirken und ſetzt es unveränderlich und immer noch = B. Dieſer Theil von B alſo, an dem A hervorgebracht iſt, iſt durch dieſes an ihm hervorgebrachte A ſelbſtändig gegen und unabhängig von B, es gehört nicht mehr bloß oder ausſchließlich B an, denn es iſt nicht mehr bloß B, es iſt B zwar, aber an dem A hervorgebracht iſt, dadurch unterſcheidet es ſich — dadurch iſt es ein anderes von dem reinen B, der erſten Urſache, es iſt durch das an ihm hervorgebrachte A ein von dieſem reinen B gleichſam Abgeſetztes. So aber iſt es auch umgekehrt durch das in ihm immer noch geſetzte, wenn auch verwandelte B unabhängig von A^2. Denken Sie ſich nun, daß, um ſo zu reden, ein immer größeres Stück von B durch dieſen Umwandlungsproceß aufgezehrt werde, ſo wird in dem letzten Gewordenen das ganze B aufgegangen, und ebenſo das ganze A immanent, einwohnend ſeyn, die Wirkung der beiden Potenzen an ihm iſt vollbracht, ſie ruhen in ihm; und dieſes Letzte iſt nun nicht das einfache A, ſondern es iſt das = A geſetzte B, alſo A, dem B zu Grunde liegt; dadurch aber, daß es B in ſich oder zur Grundlage hat, dadurch iſt es frei, d. h. einer freien Bewegung fähig gegen A^2 (die zweite Potenz), und dadurch, daß es A iſt, iſt es frei und einer unabhängigen Bewegung fähig gegen B, es iſt alſo als ein von beiden Unabhängiges, ohne ſubſtantiell weder das eine noch das andere zu ſeyn, ein wahrhaft Drittes zwiſchen beiden,

Digitized by Google

und inwiefern Sie nun denken, daß es als völlig in A umgewandeltes B auch die dritte Potenz anzieht, ſo iſt es inſofern Herr der drei Potenzen, als es ihre Einheit iſt, als ſie ihre Differenz, und damit ihre Selbſtändigkeit in ihm verloren haben, ganz in ihm, dem gemeinſchaftlich Hervorgebrachten, aufgegangen ſind. Es iſt frei von den Potenzen wie Gott, und in demſelben Verhältniß zu ihnen wie Gott. Wie Gott nichts Subſtantielles iſt, ſondern eben den Potenzen gegenüber ſich zum Ueberſubſtantiellen erhebt, nur noch Geiſt und Leben iſt, ſo iſt der Menſch (ſeinem Weſen nach) nichts Subſtantielles, ſondern weſentlich ein Leben, und wenn es von Gott heißt: unſer Gott iſt im Himmel, er kann ſchaffen, was er will, ſo gilt eben dieß von dem urſprünglichen Menſchen. Denn Himmel iſt Freiheit, das völlige Gleichgewicht der Potenzen. Der Menſch iſt im Himmel, weil er zwiſchen den Potenzen in der Mitte, in der Freiheit iſt. Aber weil frei von ihnen, kann er ſie auch wieder hervorrufen und in Spannung ſetzen, in der Meinung, ſie auch dann noch zu beherrſchen. Aber eben dieß begibt ſich anders. Denn er iſt zwar Gott gleich, inwiefern er ſich nicht bewegt, inwiefern er ſichs nicht anzieht, in der Selbſtunannehmlichkeit, um jenen veralteten, aber übrigens treffenden Ausdruck auch hier zu gebrauchen, aber nicht um als Gott zu ſeyn (es iſt bemerkenswerth, wie die Schlange, welche die erſten Menſchen im Paradies verleitet, ihnen ſagt: Gott weiß, welches Tages ihr von der Frucht eſſet, werden eure Augen aufgethan, und werdet ſeyn wie Gott, als Gott. Dieſes als-Gott-ſeyn-Wollen iſt eben der Anlaß zum Umſturz). Inſofern war alſo freilich die Freiheit des Menſchen eine bedingte, die er nur hat für dieſe Stelle (in der Mitte zwiſchen den Potenzen), der er aber verluſtig wird, ſobald er dieſen Ort verläßt. Aus dieſem Grunde war demnach an den Menſchen gefordert, es war ihm geboten, die Einheit zu bewahren. Er hatte alſo ein Geſetz, das Gott nicht hatte. Dieſer konnte die Potenzen in Spannung ſetzen, ihm war es durch ſeine Natur nicht verwehrt, denn Er bleibt auch in der Spannung der unüberwindlich Eine, er iſt Herr der wirklich hervorgetretenen, wirkend gewordenen, ebenſowohl als er Herr der Potenzen in

der bloßen Möglichkeit iſt. Bei dem Menſchen aber verhält ſich dieß anders. Der Menſch iſt das, was B (den Grund der Schöpfung) beſitzt, aber weil er es nur durch die Schöpfung, und demnach als Geſchöpf beſitzt, ſo beſitzt er es nur als Möglichkeit, nicht um es wirklich zu machen, denn da würde er aufhören es zu beſitzen, Herr davon zu ſeyn. Gleichwohl kann dieſe Möglichkeit ſich ihm wieder darſtellen als Potenz, als Möglichkeit eines anderen Seyns; ja das Geſetz ſelbſt, das ihm ſagt, daß er dieſes B nicht wieder bewegen ſoll (nach dem Midrasch Koheleth ſagt Gott zu dem eben erſchaffenen Menſchen: Hüte dich, daß du meine Welt bewegeſt, ſie erſchütterſt; denn ſo du ſie bewegeſt, wird niemand (d. h. kein Menſch) ſie wieder herſtellen können, ſondern den Heiligen ſelbſt (unſtreitig den Meſſias) wirſt du in den Tod ziehen) — aber eben das Geſetz ſelbſt, das ihm ſagt, daß er den Grund der Schöpfung nicht wieder bewege, offenbart ihm die Möglichkeit, das B wieder in Wirkung zu ſetzen; inſofern iſt mit der Erkenntniß der Möglichkeit, dieſes ihm zur Bewahrung übergebene B auf eigne Gefahr wieder in Wirkung zu ſetzen — mit der Erkenntniß dieſer Möglichkeit iſt ihm zugleich die Erkenntniß von Gut und Bös gegeben, und damit der Reiz die Aktivirung wirklich zu verſuchen.

Der Menſch war Herr der Potenzen, um ſie mit freiem Willen, inſofern durch eigne That unauflöslich — für Gott ſelbſt unauflöslich — zu machen. Weil dieſe unauflösliche Einheit ſein eignes Werk ſeyn ſollte, darum wurde ihm gezeigt, daß er auch das Gegentheil thun könne, das Geſetz ſelbſt wurde ſo Anlaß zur Uebertretung.

Die Schöpfung ging dahin, das B als Möglichkeit zu ſetzen — ſo weit war die Abſicht der Schöpfung erreicht —, aber eben weil der Menſch das als Möglichkeit geſetzte B als Möglichkeit hat, alſo es auch wieder oder aufs neue als B ſetzen kann, ſo iſt die Abſicht nur ſo weit erreicht, als es in den Willen des Menſchen geſtellt iſt, daß die göttlich gewollte Einheit ſey oder nicht ſey; auch im letzten Moment der Schöpfung können wir alſo nicht von ihr ſprechen als einer, die entſchieden iſt, ſondern die iſt und nicht iſt — iſt, nämlich

Digitized by Google

wenn sie durch den Willen, in welchen B gestellt ist, auf immer bestätigt und unauflöslich gemacht wird, nicht ist, nämlich nicht so ist, daß sie nicht durch eben diesen Willen aufgehoben werden könnte [1]. Mit Einem Wort: im letzten Moment ist die Einheit nur als dem Willen des Menschen vorgehaltene — Möglichkeit gesetzt, die erst zur entschiedenen Wirklichkeit würde, wenn der Mensch sie wollte. Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfs so hoch an, daß er das Schicksal seines ganzen Werks von dem freien Willen des Geschöpfs abhängig machte.

Die Schöpfung war vollendet, aber sie war auf einen beweglichen Grund — auf ein seiner selbst mächtiges Wesen — gestellt. Das letzte Erzeugniß war ein absolut Bewegliches, das sofort wieder umschlagen konnte, ja gewissermaßen unvermeidlich umschlagen mußte. Und wenn wir alle bis hieher durchlaufenen Momente übersehen, müssen wir sagen: Gott selbst dringt gleichsam unaufhaltsam auf diese Welt hin, durch die er erst alles Seyn vollends von sich weg hat, in der er eine von sich freie Welt, eine wahrhaft außer Ihm seyende Schöpfung hat. Alle bis hieher durchlaufenen Momente sind also reale, wirkliche Momente, aber insofern doch bloße Momente des Gedankens, als in ihnen kein Verweilen ist, kein Aufenthalt, bis diese Welt geboren ist, die Welt, in der wir uns wirklich befinden [2].

[1] Man vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 141 u. S. 155. D. H.

[2] Hieraus wird einer meiner Herren Zuhörer, der mir schriftlich seine Bedenken mitgetheilt hat, ersehen, daß es nicht so ist, wie er voraussetzt: „daß die Welt nämlich einst (er setzt nicht hinzu, vor wie viel Jahrhunderten oder Jahrtausenden), daß sie einst dem göttlichen Willen gemäß als unzerbrochene Einheit bestanden habe (da müßte man denn auch fragen, wie lange sie so bestanden habe), daß sie aber hinterher (der Himmel weiß, nach wie langer Zeit) durch den menschlichen Willen zerbrochen worden". Daß es nun sich so verhalten, dieß kann man, wie der Herr Verfasser mit Recht bemerkt, weder a priori noch a posteriori wissen, denn es hat sich nicht so verhalten. — Ein weiteres Bedenken, das der Herr Verfasser gegen mich geäußert, ist dieß: wenn er auch zugebe, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit sey, so sehe er wenigstens nicht ein, wie man a priori oder a posteriori wissen könne, daß diese Einheit vom Menschen zerbrochen worden. Ich kann mir dieß nur so erklären: Wenn er zugibt, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit ist, so muß er auch eine Ursache dieser Zerbrechung annehmen. Diese Ursache kann nicht Gott seyn, denn es ist unmöglich,

Digitized by Google

Von dem Faktum ſelbſt nun, oder davon, daß dieſer Uebergang geſchehen, haben wir vorerſt bloß hypothetiſch geſprochen. Aber beweiſen — a priori nämlich — läßt es ſich überhaupt nicht. Es iſt Thatſache, ja die Urthatſache der Geſchichte, von der man nur ſagen kann, daß ſie ſich begeben hat. Eine bloß mechaniſch, mittelſt eines einfürallemal feſtſtehenden Mechanismus, einförmig und eintönig fortſchreitende Philoſophie weiß allerdings nichts von ſolchen wiederholten Umſtürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Menſch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereigniſſen wird. Jener Uebergang, durch den der Menſch Anlaß einer neuen Bewegung wurde, läßt ſich wohl erklären. Man kann wohl ſagen, er war natürlich, vermöge des bloß natürlichen Willens mußte er gleichſam geſchehen, es war ein übernatürlicher Wille erforderlich, daß er nicht geſchah. Aber ſchon der Sprachgebrauch erkennt in dieſem Ausdruck keine eigentliche Nothwendigkeit. Auf die Frage: wozu dieſe wiederholten Hemmungen, dieſes wieder-von-vorn-Anfangen? kann man wohl auch antworten, und ſoweit dieſen zweiten Anfang, zu dem der Menſch ſich gemacht hat, wohl begreifen. Man kann ſagen, und der Erfolg wird es beſtätigen, dieß mußte geſchehen, damit alles immer näher eingeſchränkt werde, eine immer größere Begreiflichkeit entſtehe,

daß derſelbe die Einheit erſt hervorbringe und dann ſie wieder zerbreche. Dieß wäre ſo widerſinnig, daß er es gewiß ſelbſt nicht annimmt. Nun gibt es aber in dieſem Momente am Ende der Schöpfung außer Gott nur noch Eine freie Urſache (eine freie Urſache muß es ſeyn, von der die Einheit zerbrochen wird) — den urſprünglichen Menſchen. Alſo, wenn nicht Gott, konnte zufolge eines ganz richtigen Schluſſes nur der Menſch der Zerbrecher der Einheit ſeyn. Wenn alſo mein Herr Zuhörer verſichert, eben dieß laſſe ſich weder a priori noch a posteriori wiſſen, ſo muß er eine dritte Urſache außer Gott und außer dem Menſchen wiſſen, von der die Einheit gebrochen worden. Dieſe wäre vielleicht nach ſeiner Meinung — Lucifer, das Haupt der abgefallenen Geiſter. Dieß wäre denn allerdings eine Meinung, die ich ihm einſtweilen laſſen müßte, bis endlich uns etwa die Folge der Entwicklung auch auf dieſe Meinung einiger älteren Theologen führte, welche die übrigens ſchon in aller äußerlichen Pracht und Herrlichkeit daſtehende Welt durch den Fall Lucifers in Verderben und Zerrüttung gerathen laſſen. Bis jetzt iſt kein Grund, an eine ſolche Meinung auch nur zu denken.

Digitized by

und zuletzt alles wie auf Einen Punkt vorgehe. Erklären alſo, wie geſagt, kann man jene Thatſache. Aber beweiſen, anders wenigſtens als a posteriori, läßt ſich die angenommene Kataſtrophe nicht. Zeugniß derſelben iſt allerdings der Anblick der Natur. In ihr ſelbſt nämlich fehlt es ihr an einem Einheitspunkt; denn das menſchliche Bewußtſeyn, wie es jetzt iſt, iſt, wie Ariſtoteles mit Recht behauptet, in Bezug auf die Natur ſelbſt tabula rasa, unerfüllte, leere Form, ohne eigentlichen Inhalt, oder, wie ſich die Schrift populärer ausdrückt: Wir ſind von geſtern und wiſſen nichts. Aber in falſchen und verkehrten, wie in ächten und wahren Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes kündigt ſich noch immer der Trieb zur Wiederherſtellung jenes Bewußtſeyns, und damit zugleich dieſes ſelbſt als ein noch immer an den Menſchen gefordertes an. — Es ſey mir vergönnt, über jene falſchen Beſtrebungen noch etwas zu ſagen.

Goethe, in ſeiner Farbenlehre, ſtellt den drei Ideen, Gott, Tugend und Unſterblichkeit, welche man die höchſten Forderungen der Vernunft genannt habe, drei ihnen, wie er ſagt, offenbar entſprechende Forderungen der höheren Sinnlichkeit entgegen, nämlich Gold, Geſundheit und langes Leben. Das Gold ſey gleichſam der Gott der Erde, ſo allmächtig auf ihr, wie wir uns Gott im Weltall denken. Geſundheit entſpreche der Tugend oder Tüchtigkeit, und das lange Leben trete an die Stelle der Unſterblichkeit. Wenn es nun edel ſey, jene drei hohen Ideen in ſich zu erregen und für die Ewigkeit auszubilden, ſo wäre es doch auch gar zu wünſchenswerth, ſich ihrer irdiſchen Repräſentanten für die Zeit zu bemächtigen. Ja, dieſe Wünſche müßten leidenſchaftlich in der menſchlichen Natur gleichſam wüthen, und können nur durch die höchſte Bildung ins Gleichgewicht gebracht werden. Goethe äußert ſich auf dieſe Weiſe bei der Gelegenheit, wo er von der Alchemie ſpricht. Ohne die übrigens geiſtreiche Zuſammenſtellung zwiſchen den drei Vernunftideen und den drei Forderungen der höheren Sinnlichkeit (an der wohl der Gleichlaut zwiſchen Gott und Gold einigen Theil haben möchte, und an der die Dreiheit inſofern bezweifelt werden könnte, als eine dauerhafte Geſundheit ſchon von ſelbſt ein langes Leben

Digitized by Google

in ſich ſchließt), ohne alſo gerade dieſe Vergleichung zu adoptiren, muß man doch ſagen, daß jener Aberglaube in der That nur das Corrumpirte einer höheren Idee iſt. Der Artikel jenes weitverzweigten und in der Menſchheit, wie es ſcheint, unvertilglichen Aberglaubens ſind drei, nämlich folgende: 1) daß der Menſch in gewiſſen Fällen oder unter gewiſſen Bedingungen eines unmittelbaren Einfluſſes auf die Natur durch ſeinen bloßen Willen, ohne körperliche Mittel, fähig ſey — Glaube an Magie ſo alt, wie es ſcheint, als die Menſchheit ſelbſt —; 2) daß dem Menſchen, ebenfalls unter gewiſſen Bedingungen, doch vorzüglich inwiefern er ſelbſt ein wiedergeborner iſt und die urſprüngliche göttliche Natur in ſich wieder befreit hat, die Mittel gegeben ſeyen, auch das Reich der Natur vom Fluche zu erlöſen, das in ihr verborgene oder untergegangene Geheimniß wieder herauszukehren, und durch eine wahre Wiedergeburt in ihr ſelbſt ein himmliſches, befreiendes Weſen hervorzubringen, das auch die verfinſtertſte Materie wieder verklären, veredeln und ſo partiell in der Natur gleichſam das goldene Zeitalter wiederherzuſtellen vermöge — Glaube an mögliche Verwandlung beſonders der unſcheinbaren Metalle in das höhere, in das Lichtmetall, das Gold, durch eine Art von organiſcher Metamorphoſe oder einen wahren Zeugungsproceß, zu dem ſich jene aus der Natur ſelbſt gezogene himmliſche Tinktur als das Sperma verhalte —; 3) Glaube an die Möglichkeit, daß durch eben dieſe Tinktur auch der Körper immer wieder verjüngt, vor Krankheiten bewahrt und eines unbeſtimmbar hohen Alters fähig gemacht werde. Dieſe drei Artikel eines Aberglaubens, der neben einigen ſtarken eine Menge ſchwacher Geiſter verführt hat, ſind allerdings nur die débris, die Trümmer, oder, wenn man will, die dunkeln Erinnerungen eines wirklichen urſprünglichen Bewußtſeyns, deſſen ſich auf ſolchen Wegen wieder zu verſichern, umſonſt verſucht wurde. Das erſte Verhältniß des Menſchen zu der Natur war in der That ein magiſches. Das Wort Magie bedeutet nichts anderes als das Wort Macht, potentia, ja es iſt (zufolge der bekannten Verwandtſchaft der perſiſchen Sprache mit den germaniſchen Sprachen) nur Ein Wort, die lauterſte Macht aber iſt der Wille, und was ein

Digitized by Google

Menſch durch ſein bloßes ſtilles Wollen ohne äußere Bewegung, ja vielmehr durch Nichtbewegung, wirkt, das hat er magiſch zu wirken gedacht. Nun war der Menſch eigentlich beſtimmt, nicht ſich zu bewegen, und durch ſein bloßes, d. h. bewegungsloſes, innеſtehendes Wollen die Natur mit dem Schöpfer zu vermitteln. Davon alſo, von dieſem urſprünglichen allerdings magiſchen Verhältniß des Menſchen zur Natur ſchreibt ſich der erſte Artikel jenes Aberglaubens, der Glaube an Magie her. — Nachdem der Natur durch den Menſchen, der anſtatt als leitende Verbindung vielmehr als iſolirtes Medium ſich zwiſchen ſie und das göttliche Leben ſtellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht iſt und ſie doch nicht ins Nichts zurückgehen konnte, ſo war ſie genöthigt, ſich als eine eigne, von Gott getrennte Welt zu conſtituiren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt verſagt war, worin jedes Einzelne der Natur eingehen ſollte, ſo mußte nun jedes in ſeiner Selbſtheit, in einem ſtarren für-ſich-Seyn und in Vereinzelung hervortreten, indem es aufhörte Moment eines höheren Lebens zu ſeyn, wodurch es eben, wie der Apoſtel ſich ausdrückt [1], der Eitelkeit unterworfen wurde; denn eitel, d. h. leer, inhaltslos iſt alles Einzelne, inwiefern es für ſich ſeyn will. Ein allgemeiner Egoismus, der das herrſchende Princip des Naturlebens iſt, bemächtigte ſich der Natur und wendete ſich nun zuerſt gegen den Menſchen ſelbſt, den ſie gleichſam als zwecklos geworden (als unnütz zu dem Zweck, der durch ihn erreicht werden ſollte) und als überflüſſig betrachtet, und darum ſchonungslos über ihn und ſeine Werke hinwegſchreitet. Wenn indeß in der Natur ſelbſt ein Sehnen nach dem vollkommeneren Zuſtand iſt, ein ängſtliches Harren, wie der Apoſtel ſagt, nach der Befreiung von dem Dienſt des vergänglichen Weſens, und da ſie gleichſam ein beſtändiger Vorwurf für den Menſchen iſt, da in dieſem ſelbſt das nie ganz ausgelöſchte Gefühl iſt, daß er ſeiner Beſtimmung nach der Naturheiland ſeyn ſollte, und da er ſelbſt zur Wiedergeburt aufgefordert iſt, ſo iſt es begreiflich, daß er auch eine partielle Wiedergeburt der Natur für möglich hält, ein Glaube, der der Alchemie zu Grunde liegt, und mit dem alsdann die dritte Hoffnung

[1] Röm. 8.

ſich verband, durch Entfernung des Zufälligen und Unweſentlichen der Naturdinge, namentlich durch künſtliche Bewirkung einer Art von Verweſung der Metalle, aus welcher die reine Lichtgeſtalt hervortreten ſollte, auch zugleich einen Vortheil für ſich ſelbſt, ein Mittel der Unſterblichkeit, oder doch einer unbeſtimmten Lebensverlängerung zu finden. Auf dieſe Weiſe alſo zeugen ſelbſt dieſe verkehrten Beſtrebungen von der Thatſache eines urſprünglichen Seyns, das verändert worden, eines urſprünglich anderen Verhältniſſes des Menſchen zu der Natur. Ein an ſich wahres Grundgefühl wurde zu einem trügeriſchen und verderblichen Spiel mißbraucht. Bekanntlich wurde jenes Grundweſen der Natur der Stein der Weiſen genannt; auch der Alchemiſt nennt ſich einen Philosophus, ja Philosophus κατ' ἐξοχήν, Philosophus per ignem. Allerdings hat auch die Philoſophie zu ihrem höchſten Zweck, jenes zerriſſene Bewußtſeyn wiederherzuſtellen. Aber der wahre Philoſoph beſcheidet ſich, daß jenes Bewußtſeyn ſelbſt nur ideal, für den Begriff wiederherzuſtellen iſt; auch er ſtrebt dahin, die ſich gegenſeitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erſcheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, was nur geſchehen kann, indem er ſie zunächſt als Momente des menſchlichen Bewußtſeyns begreift (wie der frühere transſcendentale Idealismus in der Natur nur eine Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns erkannte). Dieſe Anſicht, die meinem Syſtem des Idealismus zu Grunde liegt, in welcher die Methode bereits erfunden iſt, die ſpäter in größerem Umfang angewendet wurde, war darum keineswegs falſch, weil ſie nicht die letzte, die abſolut höchſte war[1]. Das menſchliche Bewußtſeyn war eben auch nach der urſprünglichen Intention das Mittel, das Medium, durch welches die ganze Natur zu ihrem Beſtand, d. h. zu ihrer Wahrheit, erhoben werden ſollte, alſo noch jetzt liegt die letzte Wahrheit der ganzen Natur im Selbſtbewußtſeyn des Menſchen. Die wahrſcheinlichſte Herleitung des Worts σοφός, σοφία bleibt noch immer von dem Wort σόος, ganz, heil, unverſehrt. Die wahre Philoſophie geht nur auf das Ganze, und will das Bewußtſeyn in ſeiner Ganzheit, Integrität wiederherſtellen. Der Philoſoph, der ſeinen

[1] Vergl. hierzu die Aeußerung über dieſes Syſtem im Kritiſchen Journal Band 1, S. 35. D. H.

Digitized by Google

Beruf erkennt, iſt der Arzt, der die tiefen Wunden des menſchlichen Bewußtſeyns wieder verbindet und mit ſanfter, langſamer Hand zu heilen ſucht. Dieß iſt freilich ein langwieriger Proceß, und etwas, das nicht leicht durch einen Vortrag bewerkſtelligt werden kann. Die Wiederherſtellung iſt um ſo ſchwieriger, da die meiſten gar nicht geheilt ſeyn wollen und, wie unglückliche Kranke, ſchon ein ungeberdiges Geſchrei erheben, wenn man ſich ihren Wunden nur nähert; in dieſem ungeberdigen Geſchrei beſteht großentheils, was man als ſogenannte Polemik gegen tiefere Philoſophie von dem Vulgus bloß nomineller Philoſophen ſowie der offenbaren und ſelbſterklärten Nichtphiloſophen zu vernehmen bekommt.

Die Thatſache alſo jener neuen Umkehrung des wahren Verhältniſſes, die mit dem Menſchen geſetzt war, oder daß mit dem Menſchen eine neue Ordnung der Dinge angefangen, eine andere, als urſprünglich beabſichtet war, dieſe iſt hinlänglich bezeugt, ſo ſehr, daß die Philoſophie ſelbſt ein Zeugniß für ſie iſt. Was uns aber nun am nächſten liegt, iſt die Art, wie dieſe Umkehrung bewirkt worden, den Hergang dieſer Kataſtrophe beſtimmter zu erkennen, wodurch wir denn der Beantwortung jener dritten Frage wieder näher treten.

Alſo, was bereits gezeigt worden, der Menſch, nämlich, wie ich ſagte, der Menſch ſelbſt, der Menſch, der in uns allen lebt, dieſer konnte allerdings die Potenzen wieder in Spannung ſetzen, er war in dieſem Sinn oder ſoweit — nur nicht über dieſen Punkt hinaus, aber bis zu dieſem war er — wie Gott. Nun beruht die Ruhe des Ganzen, der Beſtand der wiederhergeſtellten Einheit eben darauf, daß jenes Princip, das in der ganzen Natur excentriſch geſetzt war, im Menſchen aber wieder central geworden, in ſein An-ſich zurückgebracht iſt, in dieſem An-ſich beharre. Wie dieſes Tiefſte, Innerlichſte, Centralſte der Gottheit in ſeiner Excentricität Anlaß und Grund der Unruhe, der Bewegung war, ſo iſt es in ſeiner Centralität ebenſo Grund der Ruhe, des Endes der Bewegung, des göttlichen Sabbaths. Aber mit eben dieſem, wenn es wieder erregt wird, iſt eine neue Bewegung, und zunächſt wieder eine Spannung der Potenzen geſetzt, denn es iſt die alle ausſchließende (omnia excludens) und daher alle

Digitized by Google

in Spannung ſetzende. Nur iſt zwiſchen dieſer neu — zunächſt im Bewußtſeyn des Menſchen — eintretenden Spannung und der früheren, die in der Schöpfung war, der große Unterſchied: jene war eine göttliche, durch göttlichen Willen geſetzte, dieſe iſt eine menſchlich geſetzte, der Menſch hat ſich alſo dabei ſelbſt an die Stelle von Gott und zwar des Gottes geſetzt, der die Urſache der Spannung iſt, und den wir den Vater genannt haben. Der Menſch greift dabei in das Majeſtätsrecht Gottes, er thut, was ſich dieſer allein zu thun vorbehielt, er ſetzt ſich ſelbſt an die Stelle des Vaters. Die tiefſte Veränderung des früheren Verhältniſſes iſt alſo, daß der Vater gleichſam aus dem Spiel geſetzt, aus dem Proceß verdrängt wird, indem der Menſch Sich zur Urſache macht. Dieß mag faſt zu kühn erſcheinen; indeß bin ich theils genöthigt, jetzt dieſes Verhältniß deutlich auszuſprechen, denn nur dadurch wird es möglich, den wahren Unterſchied der Mythologie und der Offenbarung zu zeigen, um den es demnächſt ſich handeln wird, theils aber wird ſich dieſer Gedanke durch alles Folgende ſo beſtätigen, er wird in ſolcher Uebereinſtimmung ſich zeigen mit der Anſicht der Schrift und der Offenbarung ſelbſt, daß er in der Folge keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen wird. Zuerſt will ich nur wieder an jene merkwürdige Stelle in der Erzählung der Geneſis erinnern, wo Gott von dem Menſchen nach dem Fall ſagt: Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns — eine Stelle, die nach der gewöhnlichen Ueberſetzung: „Siehe Adam iſt worden wie unſer Einer“ — völlig ſinnlos iſt, von der ich aber ſchon in den früheren Vorträgen über Philoſophie der Mythologie[1] gezeigt habe, daß ſie grammatiſch und philologiſch richtig ſich gar nicht anders erklären läßt als auf die obige Weiſe: Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns, was genauer ſo ausgedrückt werden kann: similem oder parem se fecit uni ex nobis, oder auch: similem se gessit uni ex nobis, denn auch ſo erlaubt der Sprachgebrauch die Worte zu erklären. Dieſer unus ex nobis, dieſer Eine unter den göttlichen Perſonen, welche unter den Elohim verſtanden, und deren wirkliche Pluralität, die übrigens der Einheit Gottes

[1] S. 165 und 166 des betreffenden Bandes. D. H.

Digitized by Google

als ſolchen keinen Eintrag thut, wenigſtens hier nicht zu verkennen iſt' — dieſer Eine, dem ſich der Menſch gleich ſetzte, oder an deſſen ſtatt, instar cujus er handelte, kann kein anderer ſeyn, als der die Spannung ſetzende, der im unmittelbaren Bezug zu jener Potenz, welche die Urſache der Spannung iſt, ſtehende — der Vater. Indem ſich aber der Menſch auf dieſe Weiſe zwiſchen den Vater und den Sohn eindrängte, indem er der den Sohn zeugenden Potenz (der väterlichen) ſich bemächtigte, ſo hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt, und den Sohn, der ihm einwohnend ſich ganz in ihm verwirklicht hatte, in ſeine Gewalt bekommen, und ebenſo den Geiſt an ſich geriſſen. Dieß konnte aber nicht geſchehen, ohne daß das Göttliche ſich aus ihnen zurückzog, ſie waren für den Menſchen und im Verhältniß zu dem im menſchlichen Bewußtſeyn wiedererregten Princip nur noch Potenzen. Der Menſch hatte alſo nur noch ein Verhältniß zu dieſen, d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie zuvor — im noch nicht bewegten,

' Es dient dieſe Stelle zum Beweis, daß man mit der bloßen Singularbedeutung des Worts אֱלֹהִים (vermöge eines ſogenannten Majeſtätspluralis) wenigſtens nicht überall und in allen Stellen ausreicht. Ich habe mich allerdings, und zwar durch Forſchung, überzeugt, daß das Wort אֱלֹהִים urſprünglich wirklich nur Einen Gott bedeutet, und zwar den abſolut Großen, den All-Gott, wie er ſich dem menſchlichen Bewußtſeyn zuerſt darſtellte. Der Urſprung dieſes Namens muß wohl in ein ſehr hohes Alterthum zurückgehen, ja er muß der älteſte der hebräiſchen Sprache geweſen ſeyn, ſonſt hätte er nicht mit ſolcher Beſtändigkeit bis in die ſpäteſte Zeit ſich erhalten können. Aus dieſer urſprünglichen Singularbedeutung folgt nun aber nicht, daß in einer ſpäteren Zeit die Pluralbedeutung, die das Wort der grammatiſchen Form nach hat, hervortreten konnte, wie beſonders in der hier und der früher erwähnten Stelle. Ich bin gerade am weiteſten von der Meinung entfernt, welche in den erſten Kapiteln der Geneſis vormoſaiſche, ja — vorabrahamiſche Urkunden ſehen wollte. Dem widerſpricht ſchon ihr Inhalt, der offenbare Antitheſen gegen ſpätere, z. B. parſiſche Lehren, enthält. Jedenfalls gehören ſie einer Zeit an, wo die Menſchheit ſchon weit von jenem Allgott entfernt, dem eigentlichen Polytheismus anheimgefallen war, wo aber im Gegenſatz mit dieſem auch der Monotheismus ſich bereits höher, zu einer geiſtigeren Bedeutung entwickelt hatte. Hier finde ich denn nicht unnatürlich, Stellen, wie die angeführte, in dem ſchlichten und einfachen Sinn zu erklären, den ſie ſprachgemäß darbieten. — (Vergl. hierzu Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 161 ff. D. H.)

Digitized by Google

rein wesentlichen Bewußtseyn — der Monotheismus, so ist ihm jetzt der Polytheismus natürlich (dieß die Absicht, daß nichts Gemachtes, Künstliches). Der Proceß, der mit der gesetzten Spannung im Bewußtseyn beginnt, ist ein theogonischer zwar — denn die Potenzen, die ihn bewirken, sind die an sich theogonischen — aber zugleich ein völlig außergöttlicher, nur noch natürlicher, in welchem sich auch die Potenzen nur noch als natürliche Potenzen verhalten, es ist der Proceß, den wir als Proceß des Heidenthums oder der Mythologie bereits kennen. Der Apostel Paulus hatte also ganz Recht, wenn er zu denen, die ehemals Heiden waren, sagte: Ihr waret ohne Gott in der Welt, ihr wart einer Bewegung hingegeben und untergeordnet, von der Gott ganz ausgeschlossen war, ihr waret ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, dem göttlichen Leben völlig entfremdet[1].

Ich setze nun diesen Fortgang in unserer Entwicklung näher auseinander.

Wenn der Mensch das in ihm zu ruhen bestimmte Princip, in dessen Ueberwindung die höheren Potenzen sich verwirklicht und zu Persönlichkeiten befreit haben, wenn er dieses Princip wieder erweckt, so ist die erste natürliche Folge davon, daß die höheren Potenzen wieder entwirklicht, als bloße Potenzen gesetzt werden, und zwar nun nicht mehr als göttliche oder relativ außergöttliche, sondern als wirklich außergöttliche Potenzen. Denn indem der Mensch es ist, der sie in Spannung setzt, trennt er sie zugleich von Gott. Sie behalten zwar innerlich ihre göttliche Bedeutung, äußerlich aber und in der Spannung, worin sie sich aufs neue befinden, sind sie außergöttliche Mächte. Die zweite Potenz also kann zwar nicht aufhören in sich Persönlichkeit zu seyn oder das Bewußtseyn ihrer Gottheit zu behalten, aber ihrem Seyn nach ist sie außergöttlich geworden, und im Bewußtseyn des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Princip, das nicht seyn sollte, gegen dieses ist sie wieder bloße Potenz. Und dasselbe gilt natürlich auch von der dritten Persönlichkeit, dem Geist, der, ebenfalls außer Gott gesetzt, actu nicht mehr göttliche Persönlichkeit ist, sondern

[1] Ephes. 4, 18.

Digitized by Google

nur noch außergöttliche Potenz, bloß kosmiſcher Geiſt. Als dieſe nur noch natürlichen Potenzen ſind ſie die Urſachen eines Proceſſes, deſſen Hauptbeſtimmungen dieſe ſind: 1) daß er bloß im Bewußtſeyn vorgeht, denn in dieſem iſt die Spannung, dieſes iſt aus der Einheit geſetzt, und um das Bewußtſeyn iſt es in der ganzen Schöpfung zu thun — dieſes alſo muß durch einen zweiten, dem urſprünglichen analogen Proceß wieder geheilt und hergeſtellt werden; 2) der Proceß ſelbſt iſt ein bloß natürlicher, an dem die Gottheit als ſolche keinen Theil hat, von dem ſie ſogar ausgeſchloſſen iſt. Dennoch iſt dieſer Proceß, inwiefern durch ihn das Gott Setzende des Urbewußtſeyns wiederhergeſtellt werden ſoll, ein theogoniſcher, Gott (im Bewußtſeyn) erzeugender zu nennen; die Mächte, welche Urſachen des Proceſſes, ſind als theogoniſche Mächte anzuſehen, ſelbſt ohne B auszunehmen. Denn an ſich, d. h. wie es im menſchlichen Bewußtſeyn der Idee nach iſt, iſt es das Gott ſetzende oder das, woran dem Bewußtſeyn der verwirklichte Gott haftet, es iſt als das Hypokeimenon, die Materie des ganzen urſprünglich Gott ſetzenden Proceſſes (der Schöpfung), als ſolches iſt es die Materie des Gottſetzens, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ, wie es der zugleich klarſte und tiefſinnigſte der Apoſtel nennt, indem er ſagt: derjenige ſündige nicht, in welchem es bleibe[1]. (Wir haben ſomit in dem σπέρμα τοῦ θεοῦ wörtlich jenes Princip, von dem wir ſchon früher ſagten, daß es ſich während des Proceſſes als die Materie des Gottſetzens verhalte). Bekanntlich iſt im Alten und Neuen Teſtament die Sünde, die ἁμαρτία, κατ' ἐξοχήν das Heidenthum, die Abgötterei. Wenn alſo der Apoſtel ſagt: derjenige ſündige nicht, in welchem das Gott ſetzende Princip, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ, bleibe, ſo folgt hinwiederum, daß das Heidenthum, der Abfall von dem wahren Gott, ſeinen Urſprung eben darin hatte, daß das Gott ſetzende Princip, der theogoniſche Grund, im menſchlichen Bewußtſeyn nicht inwohnend geblieben, daß er aus ſeiner Innerlichkeit oder Immanenz wieder hervorgetreten, — wirkend, und ſo die reale Urſache einer Wiederaufhebung der im Bewußtſeyn beabſichtigten göttlichen Einheit,

[1] 1 Joh. 3, 9.

Digitized by Google

und mittelbar eines neuen, dieſe Einheit wieder herſtellenden, inſofern theogoniſch zu nennenden Proceſſes geworden iſt. In ſeinem Wiederhervortreten iſt dieſes Princip das die göttliche Einheit Aufhebende, inſofern Gott Negirende. Aber eben das, was in ſeinem außer-ſich-Seyn das Gott Negirende iſt, wird, in ſein an-ſich-Seyn zurückgebracht, d. h. ſelbſt wieder negirt, zum Gott Setzenden, und zwar zum Gott actu Setzenden. Auch hier, in dieſem neuen Proceß, iſt die zweite Potenz, durch welche Gott alles geſchaffen, die vermittelnde. Es kommt alſo vorzüglich darauf an, das Verhältniß und die Stellung dieſer vermittelnden Potenz zu beſtimmen. Jene Zurückbringung wäre allerdings unmöglich, das menſchliche Bewußtſeyn einer unvermeidlichen Selbſtzerſtörung ausgeſetzt, wenn nicht die Potenz, die durch ihre Natur das B zu überwinden und zu negiren angewieſen iſt, wenn dieſe ihre Beziehung zu demſelben nicht behielte, ſich gleichſam mit in dieſen Proceß einſchlöße und in ihm ausharrte. Die Potenz kann ſich nicht verſagen, eben weil ſie in der Gewalt des Menſchen iſt, außer ſie müßte das menſchliche Bewußtſeyn ſich vernichten und zerſtören laſſen, was aber ebenſowenig dem Willen des Vaters als ihrem eignen gemäß wäre, der Menſch reißt ſie alſo mit ſich fort in den nothwendigen Proceß, nur wenn ſie ihn aufgeben könnte, würde ſie ſich dieſer Nothwendigkeit entziehen, aber ſie kann von dem Menſchen nicht laſſen, und muß ihm daher in die Gottentfremdung folgen, ſelbſt außergöttliche Potenz werden, um in den Proceß einzugehen, durch den das menſchliche Bewußtſeyn wieder in das Gott ſetzende zurückgebracht werden ſoll. In dieſem Proceß hat ſie zunächſt keine andere Funktion als die, welche ſie auch in der Schöpfung gehabt hat, nämlich das entgegenſtehende Princip zu überwinden, es zu überwinden vermöge einer bloß natürlichen oder nothwendigen Wirkung. Indem ſie dieß thut, befreit ſie auf der einen Seite das menſchliche Bewußtſeyn von der tödtlichen Gewalt des Princips, das ſich in ihm (im menſchlichen Bewußtſeyn) wieder erhoben, auf der andern Seite macht ſie ſich zum Herrn eben dieſes Princips und damit zum Herrn des Gott entfremdeten Seyns, und weil ſie nun nicht mehr (wie in der Schöpfung) durch göttliche Wirkung, d. h. durch

Digitized by Google

Wirkung des Vaters, ſondern durch eigne Wirkung, inſofern unabhängiger Herr des Seyns iſt, ſo kann ſie mit dem Seyn anfangen, was ſie will.

Die durch den Menſchen verurſachte Spannung hat den Sohn von dem Vater getrennt, ſie hat ihn in ein Seyn verſetzt, das er nicht von Gott oder dem Vater hat, das ihm von dem Menſchen gegeben iſt, das ihn aber eben darum von dem Vater frei macht. Vermöge dieſes Seyns, das er vom Menſchen hat, und in dieſem Seyn, als dieſe außergöttliche Perſönlichkeit iſt er gerade ſo des Menſchen Sohn, wie er als göttliche der Sohn Gottes iſt. Hier erklärt ſich jener Ausdruck, mit dem Chriſtus im Neuen Teſtament ſich gewöhnlich ſelbſt bezeichnet. Man hat ſich von jeher Mühe gegeben, dieſen Ausdruck zu erklären, aber Sie ſehen ſelbſt, daß er nur im Zuſammenhang unſerer Anſicht ſeine volle Bedeutung erhält. Die zweite Perſönlichkeit heißt des Menſchen Sohn, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (ich bemerke, daß im Neuen Teſtament nach einem bekannten Hebraismus der Menſch wohl auch *υἱὸς ἀνθρώπου*, aber niemals *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* heißt, überall bedeutet *υἱὸς ἀνθρώπου* wirklich bloß Menſch, am beſtimmteſten Ebr. 2, 6., nirgends aber kommt *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in der bloßen Bedeutung für Menſch vor), die zweite Perſönlichkeit heißt des Menſchen Sohn, weil ſie als in ihrer Selbſtändigkeit und Außergöttlichkeit allein durch den Menſchen geſetzt iſt[1].

Nun mußte ſich Ihnen aber ſchon bisher unwillkürlich die Frage

[1] In der neueren Philoſophie iſt es ſeit Kant ſchon hergebracht, Chriſtus ſich als den Urmenſchen, als den Menſchen par excellence, als den urbildlichen Menſchen zu denken, um einerſeits ihm nicht mehr als bloße Menſchheit zuzugeſtehen und andererſeits ihn doch über die anderen Menſchen ſtellen, ihm die Einzigkeit zuſchreiben zu können, die man ihm gegenüber von der geſammten Menſchheit nicht wohl abſtreiten kann. Allein in dieſer Bedeutung genommen wäre der Name „des Menſchen Sohn" vielmehr ein titulus excellentiae, ein Ausdruck ſeiner Hoheit, als ſeiner Erniedrigung. Aber der Zug von Schwermuth, der gleichſam jederzeit auf dem Geſicht des Sprechenden wahrzunehmen iſt, wenn er ſich des Menſchen Sohn nennt, widerſpricht jeder Erklärung, die einen Titel der Hoheit darin ſehen wollte.

Digitized by Google

aufdringen: wenn die Welt durch die That des Menſchen — jene Urthat, welche die Uebertretung κατ' ἐξοχήν iſt, wenn durch dieſe That die Welt außer Gott (extra Deum) geſetzt iſt, wie kommt es, daß dieſe Welt dennoch fortbeſteht, und ebenſo die Potenzen, deren Herrſchaft der Menſch anheimfällt, doch noch ihre Gewalt behalten und nicht ganz in nichts verſchwinden oder zurückgehen? Denn die Welt und die ſie erzeugenden Potenzen ſind doch urſprünglich nur durch den Willen des alles in allem Wirkenden (τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργοῦντος), und würden aufhören zu ſeyn, wenn dieſer Wille zu wirken aufhörte. Ich antworte hierauf: Allerdings wirkt auch dieſer Wille nach der eingetretenen Entfremdung fort, aber ohne das Entfremdete darum zu wollen, er wirkt fort, aber als Unwille, oder, wie die Schrift dieß ausdrückt, als göttlicher Zorn. Dieſe ganze außergöttliche Welt iſt die Welt des göttlichen Unwillens, alle Menſchen, Juden und Heiden, wie der Apoſtel [1] ausdrücklich ſagt, ſind τέκνα φύσει ὀργῆς, von Natur Kinder des göttlichen Unwillens, d. h. gleichſam aus dem Stoff des göttlichen Unwillens gebildet. Gott wirkt noch dieſe Welt, aber nicht, wie urſprünglich, ihr ſo-Seyn, die Art ihres Seyns, die ihm vielmehr entgegen iſt, er wirkt alſo nur die Subſtanz dieſer Welt, nicht ihre Form, ſoweit ſie eine außergöttliche iſt. — Trotz der Kataſtrophe bleibt das Seyn der Welt, die Subſtanz, noch beſtehen. Das könnte ſie nicht, wenn nicht jener Wille, durch den Gott die Grundlage der Schöpfung ſetzt, in ihr bliebe. Aber dieſer Wille Gottes iſt jetzt von Gottes Seite nicht mehr Wille, ſondern Unwille (wenn wir dieſen Willen früher auch ſchon Unwillen nannten, ſo war er dort in einem anderen Sinne Unwille als hier: dort drückte er aus, daß nur nicht der finale Wille Gottes in ihm ſey, hier aber iſt er uns der Unwille Gottes in keinem anderen Sinn, als in welchem auch die Schrift von der ὀργὴ θεοῦ ſpricht). Gott wirkt alſo die Welt als eine, die zwar nicht ſeiner Macht, aber die ſeinem Willen entfremdet iſt, ſeinem Willen nach iſt er vielmehr von ihr ab- als ihr zugewendet, er wirkt ſie, aber nicht mehr als Vater, als ſolcher iſt er von ihr

[1] Eph. 2, 3.

Digitized by Google

zurückgetreten, und ein Verhältniß zu ihm als Vater iſt erſt durch den Sohn wieder möglich. Dieß iſt die tiefe Lehre der Schrift von dem göttlichen Zorn, die eine verflachende Auslegung vergebens auszulöſchen geſucht hat. Der Wille, der in B iſt, und durch den die Welt fortbeſteht, iſt nun ein vom Menſchen erregter, aufgereizter, entzündeter — nicht mehr der urſprüngliche, ſondern der aus ſeiner Ruhe wieder aufgeweckte. Allerdings alſo hätte es in der Macht des Vaters geſtanden, nachdem das Seyn ihm durch den Menſchen entfremdet worden (das geſammte Seyn, denn auf den Menſchen war alles berechnet, und wenn der, in welchem das Ziel und das Ende aller Dinge lag, ſich der göttlichen Einheit entzog, mußte ihm das ganze Seyn in dieſe Gottentfremdung folgen), nachdem dieß geſchehen, ſtand es allerdings in der Macht des Vaters, das Seyn überhaupt, das ganze Seyn zurückzunehmen, aber vielmehr hätte er dann gleich die Schöpfung nicht gewollt, das Zurücknehmen iſt nicht in Gottes Art, ſondern nur das Hinausführen, im Gegentheil aber hat er gleich die Schöpfung nur gewollt in Hinausſicht auf jene Perſönlichkeit, die auch außer Gott geſetzt und der wirklichen Gottheit beraubt, von dem Seyn nicht läßt, welches ſie durch ihre Natur angewieſen iſt zu ſuchen und ins Weſen zurückzubringen. Nur in dieſer Vorausſicht und in dem Vorſatz, dem verlorenen (aus Gott gefallenen) Seyn dieſe Perſönlichkeit zur Wiederbringung zu geben, konnte er überhaupt die Welt wollen. Es iſt alſo dem göttlichen Willen gemäß, daß die das B negirende Potenz ihre Beziehung zu demſelben behält, um dieſes widergöttliche Princip, welches eigentlich nur das Princip des göttlichen Unwillens ſelbſt iſt, um dieſes Princip zu überwinden und wieder zu verſöhnen, ſo daß das Verhältniß zu Gott als Vater hergeſtellt werde. Jener Umſturz, deſſen Schuld der Menſch trägt, war die Urſache, daß der Sohn, aufs neue — in einer zweiten, durch den Menſchen verurſachten Umkehrung — ſeiner Herrlichkeit entſetzt, in einem neuen Proceß alles wiederbringen mußte, oder vielmehr ſich entſchloß, den Menſchen, den er nicht verließ, obgleich er eigentlich der Feind ſeiner Herrlichkeit war, in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er urſprünglich beſtimmt war, zurückzu-

Digitized by Google

bringen. Dieſe neue Suspenſion der Verherrlichung des Sohns ändert daher nichts an dem eigentlichen, letzten Ziel der Schöpfung, das ein von Ewigkeit vorgeſehenes und vorbeſtimmtes war.

Die Wirkung des Vaters für ſich konnte nie weiter gehen, als bis zur Erzeugung jener im Menſchen vorgeſehenen Einheit, durch welche alles in Gott beſchloſſen und vollendet iſt, und wenn dieſe Einheit zerbrochen wurde, ſo konnte ſie der Vater, der überhaupt nicht in den Proceß, am allerwenigſten in einen außergöttlichen, eingehen kann, nicht wiederherſtellen, — dieß konnte nur durch den Sohn geſchehen, der durch eben dieſe Zerbrechung außer den Vater und als von dieſem unabhängige Perſönlichkeit geſetzt wurde. Nur in der Hinausſicht auf den Sohn als ſelbſtändige Perſönlichkeit konnte daher der Vater, d. h. der, bei dem es urſprünglich ſtand, überhaupt eine Welt, d. h. ein Seyn außer ſich (praeter se) wollen. — Bemerken Sie es wohl: Vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns (denn der Sohn iſt allerdings ſchon mit in der Schöpfung als eigentlich demiurgiſche Urſache, obgleich erſt am Ende der Schöpfung auch als Sohn verwirklicht) vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns war eine bloße Welt des unbeweglichen, in dieſem Sinn ewigen und unveränderlichen Seyns möglich, nicht dieſe Welt des freien, beweglichen Seyns, das wir erſt als das wahrhaft geſchöpfliche anſehen, weil damit das Geſchöpf erſt unabhängig von dem Schöpfer und frei gegen ihn — nicht in ihm, ſondern außer ihm (auch extra ipsum), ihm ſelbſt als ein freies gegenüberſteht. Dieſe Welt des freien, beweglichen Seyns, welche erſt die eigentliche Welt des Menſchen iſt, war nur vermöge des Sohns möglich, von dem daher geſagt iſt: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, in ihm, d. h. in der Hinausſicht auf ihn, iſt alles geſchaffen[1]; ἐν iſt hier nicht gleichbedeutend mit διά, ſonſt heißt es wohl von dem Sohn: πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο, alles iſt durch ihn geworden, hier aber iſt von dem Sohn die Rede, wie er nur erſt im Gedanken des Vaters, vor der Schöpfung war, ἐν hat hier die Bedeutung, daß auf den Sohn gerechnet war, gerechnet

[1] Col. 1, 16.

Digitized by

insofern, als der Vater voraussah, daß das unausbleiblich Verlorene, sich ihm Entziehende des Sohns wegen doch nicht verloren seyn würde. Der Vater erschafft das concrete, mannichfaltige Seyn nur, um eben dieses Seyn, von dem er voraussieht, daß es von ihm abfallen, sich ihm entziehen wird, dem Sohn als selbständiger, von ihm unabhängig gewordener Person zu übergeben, wie denn Christus ohnedieß wiederholt bezeugt: *πάντα παρεδόθη μοι παρὰ τοῦ πατρός μου*, mir ist alles übergeben von meinem Vater [1]. Dieß bezieht sich nicht auf jenes ursprüngliche Uebergeben des Seyns an den Sohn in der Schöpfung, wo nämlich der Vater will, daß das Seyn, das ursprünglich nur bei ihm ist, auch des Sohnes (und des Geistes) sey, wo es also dieser auch besitzt, aber nur in Gemeinschaft mit dem Vater — nicht als ein ihm übergebenes, ihm überlassenes, worauf der Vater eigentlich keinen Anspruch mehr macht. Darin, daß der Vater dem selbständig gesetzten Sohn die Welt übergibt, darin liegt, daß er selbst, unmittelbar wenigstens, nichts mehr von ihr will.

Ueberhaupt also haben wir jetzt zwei Zeiten zu unterscheiden. 1) Die Zeit oder den Aeon des Vaters, da das Seyn noch ganz in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch nicht als selbständige Persönlichkeit gesetzt, sondern nur in dem Vater ist. 2) Die Zeit des Sohns; diese ist die ganze Zeit dieser Welt. Denn da die Katastrophe eintritt, sowie die Schöpfung vollendet ist, so können wir sagen: die Zeit des Sohns ist die ganze Zeit seit der Schöpfung, da nämlich der Sohn seit dieser, als selbständige Persönlichkeit außer dem Vater, derjenige ist, dem der Vater alles Seyn übergeben hat. Die ganze nächstfolgende Geschichte ist also nur die Geschichte dieser zweiten Persönlichkeit, und mit dieser werden wir uns fortan allein beschäftigen.

Aber auch in der Geschichte dieser Persönlichkeit, in der Zeit des Sohns, sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden.

Wenn nämlich nun der Mensch in die Gewalt des B gefallen, wenn dieses Princip des göttlichen Unwillens offenbar geworden ist, da es in der Tiefe hätte bleiben sollen, in die es durch die Schöpfung

[1] Luk. 10, 22. Matth. 11, 27.

Digitized by Google

geſetzt war — im Anfang alſo, wo die ganze Macht des Princips noch ungebrochen beſteht, da iſt natürlich jene verſöhnende und vermittelnde Perſönlichkeit in die höchſte Negation und Einſchränkung, im Stande des Leidens geſetzt, denn jede Negation iſt ein Leiden, jede Entherrlichung ein πάσχειν, wie ſprachgemäß nachzuweiſen durch die bekannte Stelle[1], wo geſagt iſt: wenn ein Glied leidet, leidet das Ganze mit, ſo aber ein Glied verherrlicht wird, freut ſich das Ganze mit — hier iſt alſo Leiden Gegenſatz des δοξασθῆναι, des Verherrlichtſeyns. Die zweite Perſönlichkeit iſt aus ihrer δόξα, der Herrlichkeit, die ſie bei und mit dem Vater hatte, geſetzt, im Zuſtand des tiefſten Leidens, der Paſſivität, wo ſie gar keinen Raum mehr hat, im menſchlichen Bewußtſeyn vom Seyn vorerſt ganz ausgeſchloſſen, darum auch unfrei, ſo daß ſie nicht nach ihrem Willen, ſondern nur ihrer Natur gemäß, als das wirken Müſſende wirken kann (ſie iſt auf den Punkt zurückgeſetzt, wo ſie im abſoluten Anfang der Schöpfung war), aber eben dieſes Leiden, dieſer negative Zuſtand, in den ſie geſetzt iſt, gibt ſie um ſo mehr ſich ſelbſt, führt ſie in ſich ſelbſt zurück. Aber erſt muß ſie ſich durch eine bloß natürliche und nothwendige Wirkung wieder zum Herrn dieſes ungöttlichen Seyns machen, was nur durch einen Proceß geſchehen kann, wo ſie alſo bloß als unfrei wirkende Potenz ſich verhalten kann. Dieſe Zeit, in der ſie nicht nach ihrem Willen, ſondern ihrer bloßen Natur nach wirken muß, iſt die Zeit des Heidenthums. Dieſe Zeit ihres Leidens iſt auch aufs beſtimmteſte im Alten Teſtament angedeutet, z. B. in jenem berühmten Kapitel, das unter den Jeſaianiſchen ſteht. Dort wird der Meſſias (dieß iſt der Name der zweiten Perſönlichkeit im Alten Teſtament, der Sohn heißt nämlich der Geſalbte, als der von Anfang, ja vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn alles Seyns Beſtimmte, denn der bloß zum König Geſalbte iſt noch nicht wirklich König, wie David noch nicht König war, nachdem Samuel ihn geſalbt hatte, ſondern es erſt wurde, als Saul Leben und Thron verlor), da alſo — bei Jeſaias — wird der Meſſias vorgeſtellt — nicht als zukünftig leidend (wie dieſes Kapitel bis jetzt einſeitig erklärt worden, von denen nämlich, die überhaupt die

[1] 1 Cor. 12, 26.

Digitized by Google

messianische Bedeutung noch festhalten), es ist nicht, wenigstens nicht ausschließlich, von seinem künftigen, es ist von seinem gegenwärtigen Leiden die Rede, der Messias ist leidend vom Anfang der Welt her, während der ganzen Zeit der herrschenden Finsterniß (so wird im Alten und Neuen Testament die Zeit des herrschenden Heidenthums bezeichnet) — er wird mit einem schwachen, nur eben aufschießenden Reiß, mit einer Wurzel verglichen, die aus dürrem Erdreich nur eben erst hervorzubringen anfängt. (Die übrigen Züge dieser Darstellung kann ich hier nicht verfolgen, und verweise deßhalb auf meine Vorlesungen über Philosophie der Mythologie[1]).

Also in der Zeit des Sohns sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden: a) die Zeit seines Leidens während der ganzen Zeit des Heidenthums, wo er als eine vom Seyn ausgeschlossene, in die höchste Negation versetzte Potenz nur eben erst wieder sich zum Herrn des ungöttlichen Seyns zu machen hat, was erst am Ende des Processes geschieht, der die ganze Zeit des Heidenthums hindurch im Bewußtseyn der Menschheit fortdauert. Da erst, wenn diese Potenz sich wieder zum Herrn des Seyns gemacht, sieht sie sich in der Freiheit, mit diesem Seyn nach ihrem Willen zu handeln, nämlich es für sich zu behalten oder das theuer erworbene und erkaufte wieder dem Vater zu unterwerfen. Damit also, mit diesem Moment der Freiheit der zweiten Persönlichkeit, beginnt eine neue Zeit, wo sie, wieder zum Herrn des Seyns geworden, mit freiem Entschluß handeln, also mit dem Seyn thun kann, was ihrem göttlichen Willen gemäß ist. Diese Zeit ist die Zeit ihrer Erscheinung im Christenthum, der Inhalt dieses ihres freiwilligen Thuns der Inhalt der Offenbarung. Hiermit habe ich Ihnen zugleich den Standpunkt, den Umfang und den Weg unserer ganzen folgenden Entwicklung in einem kurzen Umriß vor Augen gelegt, halten Sie diesen Ihnen in die Hand gegebenen Faden fest, so werden Sie leicht und stets vollkommen orientirt durch das Labyrinth der weiteren Untersuchung mir folgen.

Indessen ist also hier der Uebergang zur Philosophie der Mythologie, und es ist durch die so eben dargestellte geschichtliche Folge zugleich näher bestimmt und von einer anderen Seite gezeigt worden,

[1] Siehe den betreffenden Band S. 315 ff. D. H.

Digitized by Google

was wir aus allgemeinen Grundſätzen ſchon früher abgeleitet haben, daß und inwiefern die Philoſophie der Mythologie der Philoſophie der Offenbarung vorausgehen müſſe. Es iſt aber genug, wenn die Hauptmomente des mythologiſchen Proceſſes dargeſtellt, zumal aber, wenn die Mythologie erzeugenden Urſachen oder Potenzen in dem mythologiſchen Bewußtſeyn nachgewieſen werden. Dieſes Bewußtſeyn der Urſachen findet ſich aber beſonders in der Myſterienlehre der Griechen, welche darum den unmittelbarſten Uebergang zur Philoſophie der Offenbarung bildet.

Ich hebe zum Schluß noch die folgenden das Allgemeine des mythologiſchen Proceſſes betreffenden Punkte hervor, die ich Ihnen hier ebenfalls nur wieder in die Erinnerung zurückrufe.

Der mythologiſche Proceß hat in Beziehung auf das menſchliche Bewußtſeyn keinen anderen Zweck, als es ins Gott Setzende, d. h. eben ins Menſchliche, wieder zurückzubringen, es wieder zu heilen, ſoweit es auf dieſem bloß natürlichen Wege geheilt werden kann. Die Urſachen dieſes zweiten Proceſſes ſind daher dieſelben wie die des erſten, der hier nur im menſchlichen Bewußtſeyn ſich wiederholt. Daſſelbe Princip, das im Anfang der Schöpfung ſchon zum Gott Setzenden des Bewußtſeyns beſtimmt war, daſſelbe durchläuft hier denſelben Weg — ins Gott Setzende — nur nachdem es ſchon Princip des menſchlichen Bewußtſeyns geworden. Als ein bloß im menſchlichen Bewußtſeyn ſich ereignender, kann dieſer Proceß natürlich nur durch Vorſtellungen oder Erzeugung von Vorſtellungen ſich ankündigen und äußern. Dieſe Vorſtellungen — die mythologiſchen — laſſen ſich, wie der Erfolg aller andern Hypotheſen hinlänglich gezeigt hat, auf andere Weiſe nicht erklären — nicht als erfundene, nicht als erdichtete, nicht als durch eine bloß zufällige Verwirrung wohl gar einer vorausgegangenen Offenbarung entſtandene; ſie laſſen ſich vielmehr nur denken als nothwendige Erzeugniſſe des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, ſondern nur noch kosmiſche Bedeutung haben, gefallenen menſchlichen Bewußtſeyns.

Die mythologiſchen Vorſtellungen kommen nicht von außen in das Bewußtſeyn, ſie ſind Erzeugniſſe eines Lebensproceſſes, wenn gleich eines falſchen, wie könnten ſie ſonſt mit dem Bewußtſeyn ſich ſo

Digitized by Google

verwebt zeigen, wie wir sie mit ihm verwebt finden, so daß ganze Völker eher die schmerzlichsten Opfer sich auferlegen, als daß sie diesen Vorstellungen entsagten? Sie sind ebensowenig bloß zufällige innere Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseyns in dem Sinne, daß sie durch irgend eine einzelne Thätigkeit des Bewußtseyns, z. B. die Phantasie, gesetzt würden. Sie sind Erzeugnisse der Substanz des Bewußtseyns selbst und darum so mit ihm verwachsen. Das Princip des Bewußtseyns ist gleichsam in sein vormenschliches Verhältniß wieder zurückgesetzt. Aus dieser Ansicht, die ich in den ausführlichen Vorträgen über Mythologie hinlänglich begründet zu haben glaube, erklärt sich vollkommen:

1) Der Glaube, den die in diesem Proceß befangene Menschheit jenen Vorstellungen schenkte. Eben weil der Proceß, in dem sich diese Vorstellungen erzeugten, vom Denken und von der Freiheit des Menschen ganz unabhängig — in diesem Sinn objektiv war, mußte sie diesen Vorstellungen vollkommenen Glauben schenken, sie ebenfalls für objektiv ansehen (wie denn eben darum das Bewußtseyn diese Vorstellungen häufig zuerst durch Handlungen, z. B. im Mylitta-Dienst, ausdrücken mußte. Denn wenn sonst dem Handeln das Denken vorausgeht, so waren diese Vorstellungen keine Sache des Denkens, die Vorstellungen kamen dem Denken zuvor, und trieben darum unmittelbar, vor einem Denken, zum Handeln). Die in diesem Proceß wirkenden Mächte oder Potenzen waren nicht bloß eingebildete, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen selbst; es war nicht etwa bloß die Gottesidee, wie man nach einer gewissen Philosophie sich vorstellen könnte, sondern die wirklichen, die realen, die theogonischen Potenzen selbst, dieselben, die auch in der Natur wirkten. Daraus erklärt sich denn

2) auch der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen, ihrer scheinbaren Widersinnigkeit unerachtet, dennoch offenbar mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen — ein Zusammenhang, der so viele verleitet hat, die Mythologie nur für eine künstlich ausgebildete Naturansicht, die Götter für bloße Personificationen von Naturkräften und Naturerscheinungen anzusehen. Dieser Bezug auf die Natur, diese Art von Aehnlichkeit, welche die mythologischen Wesen mit Naturwesen zeigen,

Digitized by Google

beruht darauf, daß dieſelben welterzeugenden Potenzen, die in der Natur wirkten, hier im Bewußtſeyn wirken. Dieſer Zuſammenhang iſt alſo ſelbſt ein natürlicher, nicht ein künſtlicher, etwa daraus zu erklären, daß man eine Art von philoſophiſch-poetiſcher Naturforſchung in der Urzeit annimmt.

Durch dieſe Anſicht eines unwillkürlichen und nothwendigen Proceſſes, in dem die Mythologie entſtanden, iſt für die Geſchichte der Menſchheit eine völlig neue Thatſache gewonnen, wodurch jener bis jetzt ganz leere Raum erfüllt wird, bis zu dem keine Hiſtorie hinaufgeht, der Raum der im weiteſten Sinne vorgeſchichtlichen Zeit. Wenn gefragt wird, was die Menſchheit in jener Zeit beſchäftigt, aus welcher keine ſichere Kunde eines äußeren Ereigniſſes zu uns gekommen, ſo iſt darauf zu antworten: jene ſtille vorgeſchichtliche Zeit war erfüllt von jenen ungeheuern Erſchütterungen des menſchlichen Gemüths und Bewußtſeyns, welche die Göttervorſtellungen der Völker erzeugten oder begleiteten; ja wenn die eigentlich äußere Geſchichte der Völker, nämlich die durch äußere Ereigniſſe bezeichnete, erſt anfängt, nachdem die Mythologie zu Stande gekommen, ſo können wir wohl hinzuſetzen: der Aeußerlichkeit der Geſchichte ſind die Völker oder iſt die Menſchheit erſt anheimgefallen, als ſie aus jenem inneren Proceß mit nun fertigen und vollendeten Vorſtellungen hervortrat; ſolange ſie durch dieſen Proceß innerlich beſchäftigt, ganz nach innen gezogen war, wurden ihre äußeren Bewegungen ſelbſt, z. B. die Wanderungen der Völker, nur durch jene inneren Vorſtellungen beſtimmt, ſo lange war die Menſchheit in einer Art von ekſtatiſchem Zuſtand, aus dem ſie in den beſonnenen, geſchichtlichen Zuſtand erſt ſpäter heraustrat. Ganz voreingenommen und beſchäftigt mit jenen inneren Vorſtellungen, hatte die Menſchheit noch keinen Sinn für äußere Verhältniſſe, oder dieſe äußeren Verhältniſſe, z. B. die Scheidungen und Trennungen der Völker, wurden nur beſtimmt durch innere Zuſtände.

Jener theogoniſche Proceß, der die ganze Menſchheit ergriff, der durch die ganze hindurchging, hatte, wie jeder andere, ſeine Momente. Es läßt ſich nachweiſen, daß dieſe Momente an die verſchiedenen Völker wie verſchiedene Rollen vertheilt wurden. Mit jedem neuen, aus der allgemeinen Menſchheit ſich ausſcheidenden Volke rückte der Proceß um

Digitized by Google

eine Stufe oder wenigſtens Zwiſchenſtufe weiter. Die verſchiedenen, zuerſt im Lichte der Geſchichte hervortretenden Völker ſind verſchiedenen Momenten des theogoniſchen Proceſſes parallel, ſo daß jedes Volk einen beſonderen Moment gleichſam repräſentirt.

Weil die Mythologien der verſchiedenen Völker nur Erzeugniſſe desſelben durch die ganze Menſchheit hindurchgehenden Proceſſes und durch dieſelben Urſachen entſtanden ſind, und weil insbeſondere jedes folgende Volk den Proceß da aufnimmt, wo er im früheren ſtehen blieb, alſo was im Bewußtſeyn des früheren Gegenwart geweſen, ins Bewußtſeyn der ſpäteren wenigſtens als Vergangenheit aufgenommen wurde — darum ſehen ſich die Mythologien der Völker, auch zum Theil der übrigens getrennteſten, oder zwiſchen denen ſich kein äußerlicher geſchichtlicher Zuſammenhang nachweiſen läßt, ſo ähnlich; ſie ſind ſich verwandt im eigentlichen Sinn, nicht durch einen bloß äußeren Zuſammenhang miteinander verknüpft. Man hat daher, um die auffallende Uebereinſtimmung der Mythologien zum Theil der verſchiedenſten, nicht bloß räumlich, ſondern durch Sprache, Charakter, Sitten und Denkweiſe getrennteſten Völker, um dieſe Uebereinſtimmung zu erklären, hat man nicht nöthig, wie Creuzer und andere, anzunehmen, daß die mythologiſchen Vorſtellungen zuerſt unter irgend einem unbekannten, vielleicht einem ſogenannten Urvolk (was aber, wie wir früher gezeigt, ein widerſprechender Begriff iſt) entſtanden ſeyen, von dieſem an das dafür angenommene älteſte unter den bekannten Völkern (etwa an die Indier, die in der letzten Zeit von einigen Phantaſten, denen dann andere nachſprechen, gegen alle Analogie zur Ehre des älteſten der bekannten Völker erhoben wurden), von den Indiern an die Aegypter, von den Aegyptern an die Griechen gekommen ſeyen. Die Mythologien der verſchiedenen Völker ſind daher ſelbſt nur Momente der allgemeinen Mythologie, d. h. Momente des allgemeinen, Mythologie erzeugenden Proceſſes, und werden nur als ſolche betrachtet. Dieſe verſchiedenen Momente des theogoniſchen, Mythologie erzeugenden Proceſſes an den ſucceſſiven Mythologien der Völker nachzuweiſen, dieß iſt, wie wir ſchon wiſſen, der eigentliche Gegenſtand einer Philoſophie der Mythologie.

Digitized by Google

Achtzehnte Vorleſung.

Ich gehe nun alſo über zu dem verſprochenen kurzen Vortrag der Philoſophie der Mythologie, ſoweit derſelbe nöthig iſt zur Begründung der Philoſophie der Offenbarung. Ueber den Grund der Mythologie im Allgemeinen habe ich mich ſchon erklärt. Er liegt darin, daß der Menſch jenes Princip des Anfangs, das in ihm zu ruhen beſtimmt war, wieder in Wirkung ſetzte. Auf welche Weiſe der urſprüngliche Menſch vermocht und gleichſam verleitet werde, das in ihm zur Ruhe gebrachte Princip wieder als ſolches zu erwecken, und wie dieſer Anfang aller Mythologie im mythologiſchen Bewußtſeyn ſich reflektire, auch dieſes kann hier nur kurz gezeigt werden. Jenes Princip iſt in dem Menſchen in ſein An-ſich zurückgebracht, und ſollte nach der göttlichen Intention dem Menſchen einwohnend, nicht wieder Potenz oder Möglichkeit eines anderen oder neuen Seyns werden. Es iſt jenes σπέρμα τοῦ θεοῦ, jener theogoniſche Grund, der im Menſchen bleiben ſoll. Da aber der Menſch ſich ſelbſt gegen jenes Princip in der Freiheit erblickt, ſo iſt unvermeidlich, daß es ihm, ſowie er darauf reflektirt, ſich vorſtelle als Möglichkeit, als Seynkönnendes im tranſitiven Sinn. Doch vermag dieſe Möglichkeit für ſich nichts. Zur Wirkung, zum Erfolg kommt es erſt, wenn ſich der Wille zu ihr ſchlägt. In dieſem Verhältniß alſo — nämlich als für ſich ſelbſt unvermögend — erſcheint dieſe dem Menſchen ſich darſtellende und darbietende Möglichkeit bloß als weiblich. Dieß iſt nicht eine künſtliche,

Digitized by Google

ſondern eine ganz natürliche Anſicht derſelben; zugleich aber erſcheint dieſe Möglichkeit als das den Willen an ſich Ziehende, Verlockende, ihn Verleitende. Dieſer Moment des Bewußtſeyns, wo jene Möglichkeit zwar noch nicht mehr als Möglichkeit, aber ſchon den Willen an ſich ziehende iſt, dieſer Moment iſt daher in der Mythologie durch ein weibliches Weſen bezeichnet. Dieſe innere Möglichkeit, die, wenn ſie innerlich bleibt, = dem Weſen iſt, wenn ſie aber heraustritt, dem Zufälligen gleich wird, dem, was ſeyn und nicht ſeyn konnte, jetzt aber nicht mehr frei iſt zu ſeyn oder nicht zu ſeyn, ſondern blindlings, willenlos und in dieſem Sinn nothwendig iſt, dieſes dem Umſturz, dem Uebergang aus dem Weſentlichen ins Zufällige ausgeſetzte Princip iſt der griechiſchen Mythologie Perſephone, eine Geſtalt, welche ſchon die Pythagoreer als identiſch mit dem Princip erkannten, das ſie als Ἀνάγκη beſtimmten. Dieſes zweideutige, erſt ganz innerliche, dann aber, wenn es ſein Weſen verlaſſen hat, ſelbſt der Nothwendigkeit, dem Proceß unterworfene Weſen, dieſes Weſen alſo iſt in der Mythologie Perſephone. Doch darf man ſich nicht vorſtellen, als wäre die Idee der Perſephone gleichzeitig mit dem Anfang der Mythologie ſelbſt. Dieſer Anfang iſt für das von ihm überraſchte Bewußtſeyn ein verborgener, erſt im Ende des Proceſſes, da, wo das Gewebe deſſelben ſich ſchon aufzulöſen anfängt, wird ihm der Anfang klar, hier erſt erſcheint ihm jenes Princip wieder als Möglichkeit, und ſtellt ſich ihm als Perſephone dar — als dasjenige Princip, das den ganzen Proceß erfahren hat. Wir werden daher auf die hier bloß erwähnte Perſephone am Ende wieder zurückkommen.

Ich ſollte, inwiefern dieſe Anfänge der Mythologie, ja die Mythologie ſelbſt nur erwähnt werden in Bezug auf die Philoſophie der Offenbarung, hier vielleicht auch über die Erzählung der Geneſis mich erklären, die ſich auf dieſe erſte Verleitung des Menſchen bezieht. Ich könnte jedoch hierüber mich nicht äußern, ohne Bezug zu nehmen auf jenen Zuſtand des Bewußtſeyns, den wir während der ganzen Oekonomie des Alten Teſtamentes vorausſetzen müſſen, und dem denn auch jene Erzählung gemäß iſt. Da ich aber über den Zuſtand des Bewußtſeyns

Digitized by Google

während der altteſtamentlichen Ordnung erſt ſpäter mich erklären kann, ſo muß ich auch jene Erzählung der Geneſis hier noch beiſeitſetzen. Nur will ich auf folgende drei Punkte dieſer Erzählung aufmerkſam machen. Nämlich 1) auch hier wird die erſte Uebertretung des Menſchen einer Verleitung und Verführung zugeſchrieben; 2) die der Verleitung unmittelbar zugängliche Seite des Menſchen wird als die weibliche dargeſtellt; das Weib, ſagt Adam, das du mir beigeſellet haſt, gab mir von dem Baum und ich aß; 3) das verführende Princip wird als Schlange vorgeſtellt. Die Schlange, die in ſich ſelbſt zurückgekrümmt ein Bild der Ruhe, ja der Ewigkeit iſt, wirkt verderbend, ſobald ſie ſich entrollt, ſich aufrichtet. Allgemein wurde daher die Schlange als Symbol jener zweideutigen Natur (jener natura anceps) betrachtet, durch welche, wenn ſie ſich von innen nach außen wendet, der Umſturz kommt. In den griechiſchen Myſterien war es Zeus (der Gott einer künftigen Zeit, die ohne den Fall der Perſephone gar nicht hätte ſeyn können), der ſich der Perſephone in Geſtalt einer Schlange nähert. Sie ſelbſt, Perſephone, wird vorgeſtellt als in einer unnahbaren Burg (einem unzugänglichen Verwahrſam) gehalten [1]. Zeus nähert ſich ihr, um ſie zu verleiten, ſie aus ihrer Abgeſchiedenheit und Jungfräulichkeit herauszulocken, ſie zum gebärenden Princip eines neuen Proceſſes zu machen. Denn die aus ihrer Abgeſchiedenheit heraustretende wird die Mutter des Gottes, der, wie wir in der Folge ſehen werden, der erſte Anfang und Princip des Proceſſes iſt.

Indem wir den Anfang des mythologiſchen Proceſſes an dieſes erſte aller Ereigniſſe knüpfen, an dieſe urſprüngliche Kataſtrophe des

[1] Frage: Ob die Anſicht in der Erzählung des Heſiodos von der Pandora, wornach alles Uebel, in einem Verſchluß gehalten, losbricht, ſowie das Weib den Deckel gehoben hat, und nur die Elpis zurückbleibt „ἐν ἀῤῥήκτοισι δόμοισιν“ (*E. κ. H.* v. 85), von der es heißt:

Ἔνδον ἔμεινε πίθου ὑπὸ χείλεσιν, οὐδὲ θύραζε
Ἔξέπτη — —

auch hieher gehört? Dieſes Faß war kein Geſchenk der Götter; es befand ſich in der Menſchen unzerſtörbaren Behauſung verſchloſſen. Vergl. Buttmanns Mythologus, I. S. 59.

Digitized by Google

menſchlichen Bewußtſeyns, erklären wir zugleich den mythologiſchen Proceß als ein allgemeines Schickſal, und dem eben darum das ganze Menſchengeſchlecht unterworfen war. Die Mythologie iſt nicht aus zufälligen, empiriſchen Vorausſetzungen, z. B. Erfindungen einzelner Dichter oder kosmogoniſcher Philoſophen, die man ſich in die Urzeit zu verſetzen erlaubt, nicht aus bloß zufälligen Verwirrungen oder Mißverſtändniſſen erwachſen; ſie verliert ſich durch ihre letzte Wurzel in jene Urthatſache, oder vielmehr in jene unvordenkliche That, ohne welche es überhaupt keine Geſchichte geben würde. Denn die Geſchichte, als eine neue Welt der Bewegung, könnte gar nicht geſetzt ſeyn, wenn nicht der Menſch jene Grundlage der Schöpfung, durch die alles zur Ruhe und zu einem ewigen Beſtand gelangen ſollte, aufs neue bewegt und erſchüttert hätte. Ohne einen Ausgang aus dem urſprünglichen Paradies gäbe es keine Geſchichte, darum iſt jener erſte Schritt des Menſchen das wahre Urereigniß, das Ereigniß, das erſt eine Folge von andern, d. h. die Geſchichte, möglich machte.

Nachdem wir nun jenen erſten Uebergang erklärt haben, wenden wir uns zu dem Proceß ſelbſt und deſſen verſchiedenen, aber nothwendigen Momenten oder Epochen, die ſich nämlich erkennen laſſen aus der Natur der Potenzen, welche hier zu ſucceſſiven werden, nachweiſen aber in den wirklichen, nacheinander in der Geſchichte hervortretenden Mythologien, von denen auf dieſe Weiſe auch thatſächlich ſich zeigen läßt, daß ſie nur als Momente Eines — fortſchreitenden — Proceſſes ſich verhalten.

Alſo: Erſte Epoche A. Der angenommene Proceß kann nicht anders anfangen als mit der ausſchließlichen Herrſchaft des B, des ſchrankenlos Seyenden, das ſich im Bewußtſeyn wieder erhoben hat und in deſſen Gewalt ſich eben darum das Bewußtſeyn befindet. Es iſt nicht eine bloße Vorſtellung dieſes Princips, es iſt dieſes Princip ſelbſt, wovon das Bewußtſeyn beherrſcht wird, das Bewußtſeyn iſt in die Gewalt des Princips ſelbſt gefallen, jenes Princips, von dem wir ſagten, daß es das Prius, aber eben darum das Ueberwundene, zu Grunde Liegende der wirklichen Natur iſt.

Das Princip ſelbſt, aus ſeiner Ruhe, aus ſeinem Nichtſeyn, aus den Schranken, in die es im menſchlichen Bewußtſeyn gefaßt war, wieder geſetzt, hat ſich nun des Bewußtſeyns bemächtigt. Das Weſen des Menſchen ſelbſt iſt hiemit in den Anfang aller Natur, ja in die Zeit vor aller Natur zurückgeſetzt. Denn jenes Princip für ſich ſelbſt oder in ſeiner Schrankenloſigkeit iſt eigentlich das Naturwidrige, der Gegenſatz aller Natur, das gleichſam nichts von Natur wiſſen Wollende; — gerade darum, weil es in ſeiner Ueberwundenheit Grund der Natur, iſt es in ſeiner unbeſchränkten Allmacht, in ſeinem ausſchließlichen Seyn das Aufhebende aller Natur, es iſt, wie wir ſagten, jenes Vordere, Vorausgehende, jenes Angeſicht Gottes, das kein Menſch ſehen kann und leben, das alles Concrete wie mit Feuer zerſtören würde. Wie es im urſprünglichen Bewußtſeyn war, iſt es rein geiſtig und zugleich das bleibende Princip, der Anziehungspunkt aller andern Potenzen, über die es eine gleichſam magiſche Gewalt ausübt, magiſch, weil es ſich dabei als ein ruhender Wille (reine Potenz) verhält; tritt es nun aus ſeinem An-ſich hervor, ſo ſtößt es dieſe höheren Potenzen vielmehr zurück und ſchließt ſie aus, ſtatt ſie anzuziehen. Dennoch will es ſich noch in ſeiner Centralität behaupten, die es doch nur hatte, ſofern es in ſeinem An-ſich war. Indem es aus ſeinem An-ſich, aus ſeiner Latenz hervortritt, hat es ſeine centrale Natur verloren, und es muß, ausgeſtoßen vom Centro, nun vielmehr gegen die nächſt höhere Potenz peripheriſch oder materiell (zur Materie, zum *ὑποκείμενον*) werden. Das will es aber nicht, es will ſich als geiſtiges behaupten, nicht als entgeiſtetes bekennen, was geſchähe, wenn es gegen die höhere Potenz leidend (paſſiv) würde, oder gegen dieſe ſich materialiſirte. Hierdurch entſteht alſo ein Kampf zwiſchen dem ſich noch als central, als übermateriell behaupten wollenden Princip und der höheren, es vom Centro ausſtoßenden und zur Materie herabſetzenden Nothwendigkeit. Dieſer Kampf iſt im Bewußtſeyn ganz derſelbe Moment, den wir uns im urſprünglichen Werden der Natur, oder eigentlich **vor** aller Natur als erſte Grundlegung zur Natur denken müſſen, wo nämlich jenes ausſchließliche, alles verzehrende Princip, vermöge deſſen keine

Natur ſeyn würde, wo dieſes im Kampf gegen die es ſich unterordnen wollende höhere Potenz zuerſt zerriſſen und in einzelne Elemente gleichſam zerſprengt wird. In jedem dieſer Elemente lebt aber der Geiſt des Urprincips fort, jedes dieſer Elemente will Centrum ſeyn, ſich als Centrum behaupten, während es durch jene höhere Nothwendigkeit als peripheriſch geſetzt wird. Dieſes Ringen zwiſchen Geiſtigkeit und Ungeiſtigkeit, dieſes Widerſtreben gegen die erſte Materialiſirung, in welchem jedes Element noch die Tendenz zur Centralität, d. h. zur Geiſtigkeit behält, dieſer Kampf, der noch nicht ſelbſt wirkliche Natur ſetzt, aber durch den der erſte Uebergang zur künftigen Natur gemacht wird, iſt der Moment der erſten Entſtehung des aſtralen Syſtems (die Erde nur das überwältigte B, die höheren Sterne noch lauteres B). In dieſem Ringen zwiſchen urſprünglicher Geiſtigkeit und der ihm angemutheten Materialität wird das Urprincip der Natur zum Weltſyſtem ausgewirkt. Der dieſem Moment der Entſtehungsgeſchichte der Natur entſprechende Moment des mythologiſchen Bewußtſeyns iſt jene aſtrale Religion, welche allgemein und ohne Widerſpruch als die erſte und älteſte des Menſchengeſchlechts anerkannt iſt, und welche ich auch Zabismus nenne, von Zaba, das Heer und insbeſondere das himmliſche Heer. Man irrte ſich, und im Grunde ſchon dieſer Ausdruck: das himmliſche Heer, das ſich in der Folge mit dem Begriff eines den Thron des höchſten, des himmliſchen Königs umſtrahlenden Geiſterreichs identificirt — ſchon die wahre Bedeutung dieſes Ausdrucks zeigt, daß man ſich irrte, wenn man annahm, jene älteſte Verehrung habe den Weltkörpern als ſolchen, nämlich dem Körperlichen in den Sternen, gegolten. Das Körperliche an den Sternen iſt nicht das Aſtrale, ſondern in Bezug auf dieſes etwas Zufälliges, das Aſtrale iſt älter als jede concrete, körperliche Form, in der die Geſtirne ihren Theilen nach erſcheinen können. In der Erde ſtoße ich, ſoweit ich grabe, auf Körper; aber dieſe alle ſind nicht das Geſtirn, dieſes iſt überkörperlich. Jene erſte Verehrung bezog ſich nur auf das Aſtrale, auf das Geiſtige, auf das eigentliche Geſtirn in ihnen, auf den ihnen allen einwohnenden Grund der ſideriſchen Bewegung, ſie galt alſo auch

Digitized by Google

ebenſowenig den ſinnlich empfindbaren, wohlthätigen Wirkungen, z. B. der Sonne, wie man jene Religion gewöhnlich, angeblich pſychologiſch, im Grunde aber ganz äußerlich, erklären wollte. Zu jenem Grund der himmliſchen Bewegung, zu jenem rein Aſtralen in den himmliſchen Erſcheinungen konnte nun aber die älteſte Menſchheit weder durch unmittelbare ſinnliche Empfindung noch durch den Gedanken erhoben werden; jene Religion läßt ſich daher nicht erklären, wenn man nicht annimmt, daß die älteſte Menſchheit, deren Verehrung eigentlich dem im Ganzen lebenden Geiſt, dem in den ſcheinbar widerſtreitenden Bewegungen des Himmels unzerreißbaren Einen galt, — daß dieſe Menſchheit durch eine innere und nothwendige Bewegung ihres Bewußtſeyns ſelbſt in das Weſen der aſtralen Bewegung ſelbſt verſetzt und gleichſam eingetaucht wurde, daß ſie jenem ſideriſchen Princip ſelbſt anheimfiel. Damit ſtimmt denn auch das Leben und, daß ich ſo ſage, das Benehmen der älteſten Menſchheit überein, denn von Völkern iſt hier noch nicht die Rede, noch iſt die Menſchheit nicht in Völker zertrennt. Alles aber, was wir von dieſem vorgeſchichtlichen Leben noch durch den dichten Nebel der Vorzeit zu erkennen vermögen, überzeugt uns, daß das Leben dieſer Menſchheit nicht an feſte Wohnſitze gebunden, ſondern ein, den Sternen gleich, herumſchweifendes, unſtetes, mit Einem Wort nomadiſches war. Dieſelbe Nothwendigkeit, welche ihren Geiſt auf das Sideriſche richtete, und die inſofern das Geſetz ihres Bewußtſeyns war, war zugleich das Geſetz ihres Lebens, und hinwiederum kann man ſagen: in den Sternen, jenen Nomaden des Himmels, in deren gleichförmigem, nur geringen Abwechslungen unterworfenem Zug durch des Aethers Wüſte (um mit Pindar zu reden) ſah jene Menſchheit nur das höchſte Vorbild ihres eignen Lebens. An die Stelle des wahren Gottes trat dem Bewußtſeyn jener König des Himmels, in dem es nur noch Eine Seite des wahren Gottes, und auch dieſe nicht in ihrem An-ſich, in ihrer Wahrheit hatte, den es aber nur um ſo mehr feſthielt, damit ihm der Gott nicht ganz verloren gehe. Man kann allerdings in gewiſſem Sinne ſagen: die älteſte Religion der Menſchheit war Monotheismus (inwiefern wenigſtens nicht Polytheismus, ſie galt nur Einem

Digitized by Google

Princip), nur muß man darunter nicht Monotheismus im wahren Sinn, — Monotheismus, inwiefern er zugleich den Begriff oder das Bewußtſeyn des wahren Gottes einſchließt, verſtehen. Dieſer Gott war der einſeitig Eine, eben darum in der Folge der Zerſtörung unterworfene; jener Monotheismus kann nur relativ ſo genannt werden, nämlich nur im Gegenſatz mit dem ſpäteren, aus ſeiner Zerſtörung hervorgehenden Polytheismus. Aber eben dieſer Eine Gott war es auch, der die vorgeſchichtliche Menſchheit noch zuſammen und ungetrennt erhielt. Er war noch der der Menſchheit gemeinſchaftliche Gott, bis die Zeit der Kriſis und der Zertrennung der Menſchheit in Völker gekommen war.

Alſo — um jetzt zu unſerer Ueberſicht zurückzukehren —: Erſte Epoche A. Ausſchließliche — zwar übrigens in dieſer Ausſchließung ſchon beſtrittene, aber noch nicht überwundene — Herrſchaft des blinden, außer ſich ſeyenden Princips der Natur (wo das B, obwohl ſchon im Widerſpruch gegen die höhere Potenz, ſich noch behauptet).

Nun zweite Epoche B. Wirkliche Unterordnung dieſes Princips unter die nächſt höhere Potenz, wo es ſich nämlich dieſer zwar nur erſt zugänglich (obnoxium), aber doch überwindlich macht. Ich bitte Sie, dieß wohl zu unterſcheiden: „nur erſt überwindlich", womit alſo noch keine wirkliche Ueberwindung geſetzt iſt. Vor dieſer Unterordnung erſchien jenes ſideriſche Princip dem Bewußtſeyn, das nun ſchon in einem Kreis nothwendiger und unwillkürlicher Vorſtellungen befangen war, als männlich, als Uranos, als Herr des Himmels. Indem es ſich aber zum Paſſiven neigt, indem es der höheren Potenz ſich zugänglich macht, ſich ihr wenigſtens als Materie einer möglichen Ueberwindung — Verinnerlichung — hingibt, geht eben dieſes Princip in ein weibliches über, nicht durch einen künſtlichen, ſondern durch einen ganz natürlichen Uebergang der Vorſtellung. Dieß iſt alſo der Moment, wo der König des Himmels zur Himmelskönigin — zur Urania wird. In der Idee der Urania alſo iſt der Uebergang, die erſte Grundlegung zur Mythologie; denn der Zabismus für ſich iſt noch unmythologiſch. Mythologie entſteht nur durch ſucceſſiven Polytheismus, und um dieſen iſt es

Digitized by Google

vorzüglich bei der Erklärung zu thun. Nun iſt zwar jener König des Himmels ſchon das erſte Glied der künftigen Götter-Succeſſion, aber er iſt noch nicht als ſolches geſetzt. Ein Glied für ſich bildet noch keine Succeſſion. In der Folge, die ich durch A + B + C ausdrücke, iſt A das erſte Glied, aber es iſt als ſolches erſt geſetzt, wenn B hinzukommt. Daſſelbe gilt alſo vom Zabismus, der für ſich noch eine ungeſchichtliche Religion und eben darum auch die Religion der ſelbſt noch ungeſchichtlichen (vorgeſchichtlichen) Menſchheit iſt. Aber durch die Urania wird zuerſt der Uebergang zu einer wirklichen Succeſſion vermittelt, d. h. es wird vermittelt, daß dem erſten Gott ein zweiter folgt, den wir gleich werden näher kennen lernen. Wir finden daher dieſen Uebergang gerade im Bewußtſeyn der früheſten, d. h. der zu allererſt in der Geſchichte erſcheinenden Völker, in denen zugleich der alte, noch geiſtige Zabismus ſchon zu einer Verehrung der materiellen Sterne ſich hinneigt, alſo ſich zu materialiſiren anfängt. In den Perſern iſt noch die Erinnerung an die älteſte Religion erhalten, inwiefern ſie, wie Herodotos ſagt, den geſammten Himmelsumſchwung, d. h. den in demſelben waltenden Geiſt, als den höchſten Gott verehren, außerdem aber der Sonne, dem Mond und bereits auch den Elementen (die das materialiſirte Aſtrale ſind) Verehrung erzeigen — „dazu aber haben ſie, ſagt Herodotos, auch der Urania opfern gelernt“. Dieß war alſo etwas zu ihrer älteſten Religion Hinzugekommenes, Herodotos beſtätigt auf dieſe Art die der Urania gegebene Stelle, ſie bezeichnet das erſte Hervortreten aus dem Zabismus. Außer den Perſern ſind es vorzüglich die Aſſyrier oder Babylonier (angenommenermaßen das älteſte geſchichtliche Volk), dann die Arabier (wie ſie Herodotos nennt, d. h. die ſchon vom nomadiſchen Leben zu feſten Wohnſitzen übergegangenen Einwohner des glücklichen Arabiens), welche die Urania verehren. Von den Babyloniern iſt ſie unter dem Namen der Mylitta verehrt.

Mit dem Erſcheinen der Urania, welche alſo, wie geſagt, der gleichſam weich, nachgiebig, weiblich gewordene erſte Gott iſt, mit dem Erſcheinen dieſer erſten weiblichen Gottheit hat nun ſchon die zweite Potenz Platz und Raum im Bewußtſeyn gewonnen; ja das

Digitized by Google

weiblich Werden des erſten Gottes iſt eben Zeichen der Ankunft des zweiten.

Gleichzeitig mit der Urania iſt daher das Erſcheinen des andern Gottes, der unſerem A^2 entſpricht. Seine Ankunft läßt ſich ſchon bei den Babyloniern nachweiſen in einem allgemeinen Gebrauch von höchſt räthſelhafter und kaum begreiflicher Natur, den vorzüglich Herodotos erwähnt. Auch ſonſt nämlich wird in dieſem hohen Alterthum, wie namentlich im Alten Teſtament der Uebergang des Bewußtſeyns von dem Einen Gott, dem es zuvor ausſchließlich verbunden war, zu einem neuen oder andern Gott als Ehebruch vorgeſtellt (jedes ausſchließliche Verhältniß wird als Ehe gedacht). In Babylon aber mußte, vermöge eines allgemeinen Landesgeſetzes, jede Frau, um ſich der Mylitta zu weihen, d. h. um ihre Devotion für die Urania und ſo gegen den mit ihr geſetzten zweiten Gott zu bezeugen, einen ſolennen, öffentlichen Ehebruch im Tempel der Mylitta begehen. Unter den Arabiern iſt der zweite, der relativ höhere und gegen die materialiſirte Urania geiſtige Gott ſchon bereits näher beſtimmt als Sohn der Urania. Herodotos nennt dieſen Gott ſchon hier Dionyſos. Auch ich werde mich für den Gott dieſes Namens bedienen, jedoch als eines bloß allgemeinen, ohne damit ſchon den griechiſchen Dionyſos zu meinen, obgleich es allerdings nur dieſe allgemeine (und darum allen Völkern gemeinſchaftliche) Potenz iſt, die zuletzt auch in dem griechiſchen Dionyſos hervortritt. Dionyſos iſt der griechiſche Name des Gottes, der unter dem, den Römern vorzüglich bekannten Namen Bacchus manchen allein bekannt iſt. Man muß ſich aber wohl hüten, die gewöhnlichen Vorſtellungen, die mit dieſem lateiniſchen Namen durch allerhand Mißbrauch verbunden ſind, hier einzumiſchen. Dionyſos iſt uns vorerſt eben nichts anderes als der Gott, der unſerer zweiten Potenz entſpricht, und deſſen einzige Beſtimmung iſt, jenes erſte, wilde, den Menſchen außer ſich ſetzende, ſich ſelbſt entfremdende Princip zu überwinden, das Bewußtſeyn wieder aus der Gewalt dieſes Princips zu ſetzen. Inſofern iſt er der befreiende Gott, wie ich ihn auch in der Folge nennen werde. Dieſer Gott kann indeß ſein Werk im Bewußtſeyn nur ſucceſſiv

Digitized by Google

vollbringen. Darum iſt ſein Verhältniß zu jenem — nicht auf einmal und mit Einem Schlag, ſondern nur ſucceſſiv überwindlichen Princip, ſein Verhältniß zu dieſem iſt in jedem der aufeinander folgenden Momente ein anderes und verſchiedenes. Man kann ſich hieraus die oft ganz verſchiedenen Vorſtellungen deſſelben Gottes — die ſogenannten Widerſprüche der Mythologie — erklären. Es iſt immer nur derſelbe Gott, aber ſeine Erſcheinungsweiſe in verſchiedenen Momenten iſt eine andere. Der Gott, der unſerem A^2 entſpricht, iſt ein anderer in jenem Moment, wo er eben nur erſt in die Wirklichkeit geboren iſt, ohne noch zu wirken, wo er nur eben erſt da iſt, ein anderer iſt er im folgenden Moment, wo er eben erſt anfängt zu wirken, wieder ein anderer in einem noch ſpäteren, wo ſeine Wirkung gethan iſt, wo er den Gegenſatz ſchon vollkommen beſiegt hat. Die Zeit der Urania iſt die Zeit des noch friedlichen, wirkungsloſen Zuſammenbeſtehens der zwei Gottheiten, wie es ſich namentlich unter den Arabiern durch das beſtimmte Zeugniß des Herodotos nachweiſen läßt. Aber die Beſtimmung des befreienden Gottes iſt, das entgegenſtehende Princip wirklich zu überwinden, d. h. es in ſein An-ſich zurückzuführen und es ſo wieder zum Grund eines wahrhaft menſchlichen Bewußtſeyns zu machen. Daher iſt Dionyſos vorzugsweiſe der Gott des wahrhaft menſchlichen Lebens im Gegenſatz mit dem wilden, herumſchweifenden Leben der früheſten Zeit; ſelbſt ſein Name nach der wahrſcheinlichſten Etymologie möchte nichts anderes bedeuten als den Herrn des Menſchen, d. h. des wahrhaft menſchlichen Lebens. Indeß hängt das menſchliche Bewußtſeyn noch immer an jenem erſten Princip, ja es muß an ihm feſthalten, weil es doch zuletzt das Gott ſetzende iſt, und weil dem Bewußtſeyn an ihm der Gott eigentlich haftet. Auch iſt es keineswegs aufgefordert, dieſes Princip abſolut — ſchlechthin —, ſondern nur es als reales, als außer ſich ſeyendes aufzugeben. Aber es fürchtet, daß ihm mit der Realität dieſes Princips auch der Gott ſelbſt verloren gehe, und ſucht darum dieſe Realität gegen den höheren Gott zu behaupten. Auf dieſe Art entſteht alſo eine neue und

dritte Epoche C. Epoche des Kampfs zwiſchen dem nun ſchon

Digitized by Google

im Allgemeinen gebeugten und überwindlich gewordenen blinden Princip und zwiſchen der es in ſein An-ſich zurückbringenden Potenz. Da aber dieſer Kampf, welcher Inhalt der dritten Epoche iſt, da dieſer ſelbſt wieder nur durch Momente fortſchreiten kann, ſo ergeben ſich wieder neue Unterabtheilungen.

Die einzelnen, in dieſer dritten Periode des mythologiſchen Proceſſes wieder unterſcheidbaren Momente ſind alſo folgende:

Erſtes Moment, wo das Bewußtſeyn ſich der Wirkung des befreienden Gottes ſchlechthin widerſetzt, wo eben darum das im vorhergehenden Moment nachgiebig gewordene Princip ſich neuerdings — nämlich gegen den nun wirkenden höheren Gott — wieder aufrichtet. Es war nur nachgiebig oder weiblich geworden gegen den noch nicht wirkenden. In jeder neuen Aufrichtung aber erſcheint dieſes Princip wieder als männlich.

Dieſer Moment des Bewußtſeyns iſt alſo bezeichnet durch den noch immer auf ſeiner Einzigkeit beſtehenden, ſtarren, unbeweglichen, jede Anwandlung der höheren Potenz abweiſenden und im Gegentheil nur noch ſtarrer ſich verſchließenden Gott. Dieſer ſtrenge, noch immer der Freiheit unholde Gott iſt der Gott der zunächſt in der Geſchichte und im mythologiſchen Proceß hervortretenden Völker, der Phönikier, der Tyrer, der Karthager, ſowie der kananäiſchen Völkerſchaften, bei den Phönikiern Baal (= Herr), urſprünglich Name des Uranos, des Himmelskönigs —, aber der Gott des gegenwärtigen Moments iſt auch nur dieſer König in einer zweiten Geſtalt, wo er den andern Gott zwar noch nicht anerkennt, ihm keine Einwirkung verſtattet, aber ihn doch ſchon neben ſich hat. Bei den Kananäern heißt er ebenſo Moloch, König. In der griechiſchen Mythologie, wo er bloße Vergangenheit iſt, kommt er als Kronos vor. Dieſer Gott alſo will dem höheren, befreienden noch durchaus keine wirkliche Statt geben. Letzterer nun aber — der befreiende — erſcheint, wie Sie aus früheren allgemeinen Erklärungen ſchon wiſſen können, nur in dem Verhältniß als Gott, er iſt Herr nur in dem Maß, in welchem er das ihm entgegenſtehende Princip wirklich überwunden hat; denn nur in dem überwundenen verwirklicht

Digitized by Google

er ſich als Gott. Solang' ſich ihm alſo der erſte, den wir jetzt auch den realen Gott nennen können, abſolut verſchließt, ſo lange kann er auch nicht *als* Gott, ſondern nur als ein unbegreifliches Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſchen erſcheinen. Er erſcheint als der Gott in der Verborgenheit, in der Negation, der Erniedrigung, der ſich die Gottheit erſt zu erwerben hat. Als ein ſolches Mittelweſen finden wir ihn wirklich in der Mythologie der Phönikier, nämlich unter der Geſtalt des phönikiſchen Herakles, in der phönikiſchen Sprache ſelbſt Melkarth. Von hieher — nämlich entweder von einer materiellen Ueberlieferung der phönikiſchen Herakles-Idee, oder, höher genommen, von dieſem Moment des Bewußtſeyns — ſchreibt ſich ſelbſt die griechiſche Herakles-Vorſtellung her. Herakles iſt gleichſam ein Vorläufer, er iſt eine frühere Erſcheinung des Dionyſos. Der phönikiſche Herakles iſt der außer ſeiner Gottheit geſetzte Sohn, Kronos iſt der falſche Gott, der an die Stelle des *wahren* Vaters getreten iſt und dieſen jetzt ganz vom Bewußtſeyn ausſchließt. Kronos iſt das vom Menſchen wieder erregte ausſchließliche Princip, das als Kronos den Sohn zwar nicht mehr vom Seyn (denn dieß war ihm ſchon durch den vorhergegangenen Moment geworden), aber von der *Wirkung* ausſchließt, ihm das *Reich*, d. h. die Gottheit, vorenthält, zu dem ſich alſo der Sohn nicht ſowohl im Verhältniß des Sohns als eines *Knechtes* befindet, gerade wie der Meſſias des Alten Teſtaments nicht als der Sohn, ſondern nur als der leidende und duldende *Knecht* Gottes erſcheint. Herakles iſt in dieſem Verhältniß der mühſelige, mit Arbeit und Schmerzen beladene, übrigens unabläſſig ringende und beſonders der Menſchheit wohlwollende. So erſcheint er in der phönikiſchen Mythologie, welche außer dem Hauptgott, dem herrſchenden Baal, kein höheres Weſen kannte als den Melkarth. In der griechiſchen Mythologie iſt die Idee weiter ausgeführt, denn da iſt Herakles der am Ende ſich wirklich zum Gott verklärende, nachdem er die ihm auferlegte Sterblichkeit in ſich überwunden hat.

Wie nun früher der ſtarren Ausſchließlichkeit des Himmelskönigs ein Moment folgte, wo dieſer ſie aufgab, wo er gleichſam ſchmolz und weiblich wurde: ſo geſchieht auch hier der Uebergang von der ſtrengen

Herrſchaft des verſchloſſenen Kronos im Bewußtſeyn durch ein ſolches abermaliges weiblich Werden des inzwiſchen zur Geſtalt des Kronos fortbeſtimmten Princips. Auch Kronos wird wie Uranos weiblich.

Damit iſt aber ein neues, zweites Moment unſerer dritten Periode C geſetzt, das eben darum in das Bewußtſeyn neuerer Völker fällt und z. B. in der Mythologie der phöniſiſchen Völker noch nicht vorkommt. Dieſe weibliche Geſtalt, in welche dem Bewußtſeyn ebenſo wie früher Uranos nun auch Kronos übergeht, iſt durch die Kybele bezeichnet, welche zuerſt unter dem phrygiſchen oder phrygo-thraki ſchen Volksſtamm hervortrat, von dieſem aber dann ſpäter auch in griechiſche Länder und bis nach Rom verpflanzt wurde, wo ſie indeß immer eine religio peregrina blieb. Man unterſcheidet bei Griechen und Römern ſehr wohl, was urſprüngliches Erzeugniß ihrer eignen mythologiſchen Entwicklung iſt, und was ihnen von außen gekommen. Eben darum kann man die mit ihrem ganzen Seyn verwachſenen mythologiſchen Ideen ihnen nicht auch von außen, etwa von den Aegyptern, zuführen laſſen.

Wie ſich alſo in einem früheren Moment Urania : Uranos, ſo verhält ſich jetzt Kybele : Kronos. Wie in der Erſcheinung der Urania der erſte Grund zur Mythologie gelegt wurde, ſo durch die Erſcheinung der Kybele der zweite.

Durch Urania wurde der mythologiſche Proceß in ſeiner Succeſſion erſt möglich, mit der Kybele wird er wirklich. Jene war Uebergang zum möglichen, dieſe iſt Uebergang zum wirklichen Proceß, welcher nun das dritte Moment unſerer dritten Periode (C) iſt. Hier entſteht die Mythologie erſt vollſtändig; in dieſen Punkt des Fortſchreitens fallen nun die drei Mythologien: a) die ägyptiſche, b) die indiſche, c) die griechiſche. — Um nun zu zeigen, wie auch dieſe wieder untereinander als Momente ſich verhalten, muß ich hier einige allgemeine Bemerkungen einſchalten.

Schon aus der bisherigen Ueberſicht konnten Sie abnehmen, daß das Princip, nach welchem die Mythologie fortſchreitet, das Princip eines ſucceſſiven Hervortretens der im Urbewußtſeyn vereinigt geweſenen

Digitized by Google

Potenzen iſt, die nur ſucceſſiv ſich wieder vereinigen. Erſt war es nur Eine Potenz, von der das Bewußtſeyn ausſchließlich beherrſcht wurde, Uranos. Dieſe erſte, anfänglich ausſchließliche, keine andere neben ſich zulaſſende Potenz gab in der Folge einer zweiten Potenz Statt, beſtimmt, jene erſte zu überwinden. Dieſes Stattgeben iſt der erſte Sieg über das ausſchließliche B, die erſte Herabſetzung deſſelben zum Grunde, die erſte Grundlegung alſo, *καταβολή*, wie ich es nennen will. Die ausſchließliche Herrſchaft des Einen Princips war in der Urreligion, in dem Zabismus dargeſtellt. Von da an bis zum Moment der zweiten Katabole, wo das erſte Princip Gegenſtand nicht bloß mehr einer möglichen, ſondern einer wirklichen Ueberwindung wird, alſo bis zu Kybele oder bis zu dem Moment, der durch dieſe zweite weibliche Gottheit bezeichnet iſt, hatten wir nur mit zwei Principien zu thun. Von nun aber kommt es zur wirklichen Ueberwindung; in dem Verhältniß aber, als das anfängliche Princip, das die Urſache der ganzen Spannung iſt, in ſein An-ſich zurückgebracht wird, in dem Verhältniß wird es auch wieder zum Setzenden — gleichſam zum Sitz und Thron — jenes Höchſten umgewendet, das eigentlich ſeyn ſoll, der dritten Potenz, welcher eigentlich gebührt zu ſeyn. Von hier an haben wir alſo mit drei, d. h. wir haben mit der Allheit, mit der Totalität der Potenzen zu thun. Ehe wir uns nun auf den ferneren Kampf, auf den der wirklichen Ueberwindung, näher einlaſſen, wollen wir noch das Allgemeine ausſprechen: daß der ganze mythologiſche Proceß ſich nur um die drei Potenzen bewegt. Dieſe ſind das Weſentliche im Proceß, alles andere iſt das mehr oder weniger Zufällige. Sie ſind die eigentlichen Urſachen, die verurſachenden Principien des Proceſſes, und inwiefern ſie dem Bewußtſeyn als Götter erſcheinen, ſo ſind dieſe, wie geſagt, nur ſucceſſiv in das Bewußtſeyn eintretenden Götter die wahrhaft verurſachenden, die weſentlichen Götter. Die Mythologie iſt nichts anderes als das ſucceſſive Kommen dieſer Götter.

In unſerer erſten Periode oder Epoche = A herrſchte nur der Eine ausſchließliche Gott, unſere zweite Periode = B iſt die Zeit des Kommens für den zweiten, ſie iſt die Periode zwar noch nicht des

Wirkens, aber der Geburt des Dionyſos. Unſere dritte Periode = C iſt Periode des Wirkens der zweiten, alſo Uebergang zum Kommen der dritten Potenz. Die dritte Potenz, der Geiſt, kann nur kommen, wenn das Ungeiſtige der erſten völlig zur Exſpiration gebracht iſt. In dieſer Periode = C aber weist der ſtrenge Gott Kronos zuerſt noch jede Einwirkung der zweiten Potenz ab, hier kann alſo die dritte noch nicht kommen, hier gewinnt die zweite nur erſt ſo viel, daß das widerſtrebende Princip ſich zur wirklichen Ueberwindung hergibt. Das Ende dieſer Periode iſt Kybele. Nun beginnt alſo eine vierte Periode = D, die der wirklichen Ueberwindung; dieſe kann nun die Periode des Kommens der dritten Potenz genannt werden.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß die Potenzen auch in dieſem (dem mythologiſchen) Proceß die wahren eigentlich wirkenden Urſachen ſind. Die erſte iſt die hemmende, gegenwirkende, die zweite die eigentlich wirkende, die dritte die antreibende des ganzen Proceſſes. Von den eigentlich wirkenden Potenzen müſſen wir nun aber eine andere Art von Göttern wohl unterſcheiden, die ich die materiellen nennen will, und von denen ich zum voraus bemerke, daß ſie die in dem Proceß nur accidentellen, mit entſtehenden und daher die bloß erzeugten (die *θεοὶ γεννητοί*) ſind. Damit geht es nämlich ſo zu. In der erſten Periode, wo das ausſchließliche Princip ſeine Centralität zwar noch behaupten will, aber nicht behaupten kann, in dieſem Kampf zwiſchen Materialität und Immaterialität, der der völligen Unterordnung oder Katabole jenes Princips vorausgeht, wird dieſes Princip, wie wir ſagten, dem Bewußtſeyn zerriſſen in mehrere Elemente. Aus dieſer Zerreißung oder dieſem erſten Zerbrechen des Einen entſtehen die ſideriſchen Götter des älteſten Bewußtſeyns. Dieſe Aſtral- oder, wie man gewöhnlich ſagt, Sterngötter ſind nun aber bloß materielle, d. h. bewirkte Götter. Sie ſind die erſten unter den bloß materiellen. In der nächſtfolgenden Periode, wo die Unterordnung des erſten Princips unter die höhere Potenz nun ſchon entſchieden iſt, ſind, wie Sie wiſſen, Urania (die aber nur eine andere Form des Uranos iſt) auf der einen und Dionyſos (der durch Urania zuerſt ins Seyn gekommene

Digitized by Google

Gott) die zwei allein wirkenden Götter, wie auch Herodotos von den Arabiern ausdrücklich ſagt: ſie halten die Urania und den Dionyſos allein für Gott. Die materiellen Götter, die in dieſer Periode des Bewußtſeyns vorkommen, ſind nur etwa noch die ihm von der erſten Periode her gebliebenen Sterngötter, die aber nun ſchon immer mehr ins Materielle übergehen und ſich dem Bewußtſeyn mit den materiellen Sternen oder ſelbſt den Elementen identificiren.

In der darauf folgenden dritten Periode, der die Mythologie der Phönikier, der Karthager u. ſ. w. angehört, erſcheinen Kronos und Herakles (der nun A^2 oder Dionyſos in noch unerkannter und Knechtsgeſtalt, Dionyſos in der Erniedrigung iſt, wie Kronos nur wieder Uranos in ſchon beſtimmterer Geſtalt iſt), hier alſo erſcheinen Kronos und Herakles allein als wirkende Götter. Kronos iſt der ſelbſt unorganiſche, der unorganiſchen Zeit der Natur entſprechende Gott. Als ſpecielle Gegenſtände einer Art von religiöſer Verehrung ſind hier nur unorganiſche Maſſen. Zu Lebendigen läßt es Kronos nicht kommen. Die Religion iſt vom Himmel — der Region des Allgemeinen — ins Concrete, zur Erde herabgefallen. Selbſt die Griechen, die Hellenen ſcheinen durch dieſe unorganiſche Zeit hindurch gegangen, zwar nicht als Hellenen, denn Hellenen wurden ſie erſt mit der ihnen eigenthümlichen Mythologie, aber eben ehe ſie ſich als Hellenen ausgeſchieden und erklärt hatten. Denn aus dieſer vorhelleniſchen Zeit findet ſich noch die Erinnerung an die λίθοις ἀργοῖς, wie Pauſanias ſagt, d. h. rohen, unbehauenen Steinen, erwieſene Verehrung. In dem übrigen Menſchengeſchlecht iſt aus dieſer Zeit nichts übrig geblieben, als der ſogenannte Fetiſchismus, unter dem man eben eine rohen, entweder unorganiſchen oder wenigſtens unlebendigen Körpern, z. B. Steinen, Vögelkrallen, Federn und ähnlichen Gegenſtänden erzeigte ſtupide Verehrung verſteht. Stupid wird nämlich jede Verehrung, wenn der Moment des Bewußtſeyns vergangen iſt, in dem ſie natürlich und nothwendig war und inſofern einen gewiſſen Sinn hatte. Stupid iſt auch die Verehrung, die der Hindu ſeinen Götzen erweist. Weit entfernt, den Fetiſchismus als die älteſte Religion zu betrachten, weil ſie die

roheſte ſcheint — was heutzutag eine Lieblingsmeinung vieler Schriftſteller iſt — erhellt aus dieſer Bemerkung, daß der Fetiſchismus vielmehr erſt von dieſem Momente ſich herſchreibt.

In dem nächſtfolgenden Moment nun, wo Kybele, der weiblich gewordene Kronos, und Dionyſos, gegen den jene ſtolze Macht des ausſchließlichen Seyns nachgiebig geworden iſt, ſich wieder im Bewußtſeyn allein entgegenſtehen (auch hier übrigens tritt Dionyſos noch immer als ein bloßes Mittelweſen, als ein *δαίμων* auf, denn wirklicher Gott iſt er erſt, wenn er das Entgegenſtehende wirklich überwunden) — in dieſem Moment alſo, wo, wie früher Urania, ſo jetzt Kybele und Dionyſos allein, als die zwei einzig wirkenden Götter einander gegenüberſtehen, ſind noch keine neuen materiellen Götter geſetzt, denn dieſe werden erſt hervorgehen in dem Verhältniß, als das entgegenſtehende Princip dionyſiſch verwandelt und überwunden wird, wohl aber heißt nun Kybele ſchon die große Mutter der Götter, magna deûm mater, nämlich der zukünftigen materiellen Götter, die auch ſofort erſcheinen, wie der Proceß der wirklichen Ueberwindung anfängt. Hier ſind ſie nämlich nichts anderes als Symptome oder Erſcheinungen des wirklichen ſucceſſiven Zergehens jenes realen Gottes, der, obwohl nicht ohne Widerſtand, aber doch immer mehr in ſein An-ſich zurücktritt, d. h. ſich wieder vergeiſtigt. Die Welt dieſer vielen-Götter iſt eigentlich die durch Dionyſos geſetzte und erzeugte Göttervielheit, in der nun das überwundene und verwandelte ausſchließliche Princip erſcheint, ſie iſt die dionyſiſche Welt. Ich ſage: Göttervielheit, dieſe iſt von Vielgötterei wohl zu unterſcheiden. Die materiellen Götter eines jeden Moments bilden nur eine Göttervielheit, nur ſimultanen Polytheismus; die geiſtigen oder die verurſachenden Götter allein ſind der Inhalt der eigentlichen Vielgötterei, nämlich des ſucceſſiven Polytheismus: des ſucceſſiven, denn z. B. von Anfang, alſo von Uranos an bis zu Kybele iſt der reale Gott im Grunde der Herrſchende, die Herrſchaft des idealen, des vergeiſtigenden Gottes, des Dionyſos, dauert bis zum Ende des Proceſſes, und die in dieſem Ende entſtandene und nun vorhandene Welt oder Vielheit wird ſchließlich beherrſcht von der dritten

Potenz oder dem dritten unter den aufeinander folgenden Göttern. In dieſen drei Potenzen iſt das Ziel, das Eſoteriſche, der eigentliche Verſtand, eben darum auch das wahre Geheimniß der Mythologie enthalten. Dieſer eſoteriſche Verſtand der Mythologie, zu dem ſie ſelbſt erſt, wie wir ſehen werden, in ihrem Ende gelangt, haben wir nun eigentlich ſchon zum voraus, weil wir außerhalb der Mythologie auf dem philoſophiſchen Standpunkte ſtehen. Wir haben in der Mythologie gleich nur die drei großen Potenzen oder Urſachen geſehen. Allein wir ſind in der wirklichen Entwicklung nur noch bis zu dem Punkt fortgeſchritten, wo die zweite Urſache oder Potenz des erſten ausſchließlichen Princips eben erſt wirklich Herr wird. In dem Verhältniß aber, als die zweite Potenz ſich die erſte wirklich — durch wirkliche Ueberwindung — unterwirft, wird die erſte zugleich wieder in den Anziehungspunkt, oder, wie wir früher ſagten, in das Setzende der dritten umgewendet. Von dieſem Punkt, d. h. alſo von Kybele an, kommt daher auch die dritte Potenz ins Spiel. Wenn nun von hier an der Proceß doch noch verſchiedene Momente durchläuft, und wenn jedem dieſer Momente eine beſondere Mythologie entſpricht, ſo werden dieſe Mythologien nicht mehr durch die Elemente, nämlich durch die Potenzen ſelbſt ſich unterſcheiden können. Von hier an muß jede Mythologie alle Potenzen enthalten. Wie können ſich alſo die verſchiedenen noch unterſcheiden, und wodurch kann insbeſondere hier doch noch ein Verhältniß der Succeſſion zwiſchen ihnen gedacht werden? Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß, obgleich in jeder für ſich die Allheit der Potenzen iſt, dennoch dieſe Allheit wieder als eine verſchiedene erſcheine, je nachdem in ihr das eine der beiden entgegengeſetzten Principien oder keines von beiden, ſondern das dritte vorherrſcht. Denn auch in der Periode der wirklichen Ueberwindung kann das erſte Princip noch immer ein Gleichgewicht behaupten mit der zweiten Potenz, ja es wird anfänglich noch ein Uebergewicht behaupten. Es kann ein zweiter Moment kommen, wo die erſte gleichſam ganz überwältigt und nichts mehr iſt gegen die zweite; es kann ein dritter Moment kommen, wo die dritte Potenz, zwiſchen beide eintretend, auch der erſten ihr Recht wieder

Digitized by Google

angedeihen läßt, ſie in ihr Recht, das An-ſich, der tiefſte Grund und die Wurzel alles religiöſen Bewußtſeyns zu ſeyn, wieder einſetzt. Erſt dieſe letzte Einheit könnte die völlig beruhigte ſeyn, und bei der eben darum der Proceß ſtehen zu bleiben vermöchte.

Es wären alſo in jener letzten Periode = D, wo es die wirkliche Ueberwindung, den letzten Kampf gilt, wo alle Potenzen zuſammentreffen — es wären da noch drei Momente möglich und drei Mythologien, deren jede alle Elemente enthält. Drei in dieſem Sinne vollſtändige Mythologien bieten ſich auch dar: die ägyptiſche, die indiſche und die griechiſche (denn die altitaliſche, latiniſche und ſelbſt die etruskiſche ſind nur analoge Formationen der griechiſchen, wie ſchon daraus erhellt, daß ſie die gleiche Vergangenheit ſich vorausſetzen, die pelasgiſche). Unter jenen drei Mythologien iſt in der That aber die ägyptiſche diejenige, in welcher der heftigſte Kampf gegen das blinde Princip noch beſteht, in welcher eben darum dieſes Princip ſelbſt, obwohl bekämpft, noch zum letztenmal gleichſam ſeine ganze Kraft anſtrengt und aufbietet. Das Princip, um welches ſich in der ägyptiſchen Mythologie alles bewegt, iſt der Typhon. Dieſer hat noch die Natur des alles verzehrenden und gleichſam verſengenden, des dem getheilten Seyn, dem freien, geſchiedenen und darum beſonders dem organiſchen Leben abholden Princips, was hier natürlich nicht umſtändlich bewieſen, wovon ſich aber jeder ſelbſt überzeugen kann, der z. B. nur Plutarch de Iside et Osiride anſehen will. Die ganze ägyptiſche Mythologie iſt nichts anderes als der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Princips. Ihm ſteht, gleichſam als die gute, die beſſere Gottheit, Oſiris entgegen; aber der Sieg iſt im Anfang noch in ſolcher Unentſchiedenheit, daß das Bewußtſeyn, davon verwirrt, dieſen Kampf bald als Zerriſſenwerden des Typhon, bald als Zerreißung des Oſiris empfindet. In der That erſt mit der Erſcheinung der dritten Potenz des Horos, den Plutarch nach ägyptiſchen Zeugniſſen, ganz übereinſtimmend mit unſern Beſtimmungen der dritten Potenz, *τὸν ὡρισμένον καὶ τέλειον*, den ganz vollendeten nennt, iſt Typhon völlig beſiegt. Eine vierte Geſtalt der ägyptiſchen Mythologie iſt die Iſis, welche nichts

Digitized by Google

anderes als das dem Gott anhängliche, mit ihm vermählte Bewußtſeyn ſelbſt iſt, das, zweifelhaft und angſtvoll zwiſchen Typhon und Oſiris, erſt durch die Geburt des Horos, ihres Sohns, beruhigt wird. Denn das Bewußtſeyn kann den realen Gott als ſolchen nicht aufgeben, es werde ihm denn der geiſtige dafür. Am Ende der ägyptiſchen Mythologie bleiben als die drei großen Potenzen, als die eigentlich verurſachenden Götter derſelben ſtehen: 1) Typhon, der aber, inwiefern er nun der höheren Potenz ganz unterthan, völlig umgewendet durch Oſiris, ſelbſt zum Oſiris wird, — Typhon iſt er nur im Gegenſatz gegen Oſiris, nachdem ſich aber dieſer in ihm verwirklicht, iſt er ſelbſt Oſiris, und als dieſer nur in Oſiris umgewendete Typhon iſt er der unſichtbare, der Herr des unſichtbaren Reichs, der Unterwelt, der in ſein An-ſich zurückgetretene Gott; die zweite große Potenz iſt eben Oſiris ſelbſt, der die Urſache dieſer Umwendung des Typhon, der wirkende, der rein ſeyende Gott iſt; die dritte iſt Horos, welcher der als Geiſt wirkliche Gott iſt, der ſeyn ſollende, um deſſen Geburt es in dem ganzen Proceß zu thun war. Dieſes alſo ſind die verurſachenden, oder wie ich ſie auch nennen kann, die formellen Götter der ägyptiſchen Mythologie, von denen die bloß accidentellen, mitentſtehenden, die materiellen wohl zu unterſcheiden ſind. Dieſe materiellen Götter entſtehen nämlich eben nur durch den Kampf ſelbſt und in demſelben; ſie ſind die gleichſam noch zuckenden Glieder, in welche der Eine Gott, der ſich der Ueberwindung, der Zurückführung in das An-ſich widerſetzt, zerriſſen wird. Dieſe materiellen Götter der ägyptiſchen Mythologie ſind, wie bekannt, Thiergeiſter, Thiergötter, die man nicht anders anzuſehen hat als die früheren Sterngeiſter oder Sterngötter. Dieſe materiellen Götter des ägyptiſchen Bewußtſeyns ſind mit derſelben Nothwendigkeit Thiergeiſter, mit welcher in dem entſprechenden Ende des Naturproceſſes, an dem beſtimmten Punkte in der Reihe der Naturweſen, Thiere hervortreten. Die Thiere, welche kein tiefer denkender Menſch in der Natur ohne ein gewiſſes Grauen betrachten kann, ſind nichts anderes als Erſcheinungen des eben geiſtig zu werden anfangenden blinden Naturgeiſtes[1].

[1] Die Thierwelt iſt aber auch wieder diejenige Sphäre der Natur, wo ſie

Wie der in der ganzen unorganiſchen Natur blinde Naturgeiſt in einer beſtimmten Periode, die ſich ja geognoſtiſch erkennen läßt, zum Thiergeiſt wird und nun ein eignes Reich (das Reich der Thiere) gleichſam gründet, ſo iſt der Typhon der ägyptiſchen Mythologie nichts als das bis zur Stufe des Thiergeiſtes erhobene Princip der Natur ſelbſt, und die aus ſeiner Zerſtückelung oder Zergliederung (διαμελισμός, wie es ausdrücklich genannt wird), die aus dieſer Zertheilung deſſelben in einzelne Glieder hervorgehenden materiellen Geſtalten können daher keine anderen als Thiergeſtalten ſeyn.

Ganz der Gegenſatz der ägyptiſchen Mythologie ſcheint nun die indiſche zu ſeyn. Wenn in jener das Bewußtſeyn noch feſthält an dem realen Princip, es nur mit Schmerz, ja mit Thränen immer mehr zergehen und ſich in ein geiſtiges verwandeln ſieht, wenn das ägyptiſche Bewußtſeyn noch immer an jenem Mittelpunkt feſthält, um den ſich doch eigentlich alles bewegt und der feſtgehalten werden muß, damit der Proceß ſelbſt nicht ſeinen Sinn und ſeine theogoniſche Bedeutung verliere, ſo iſt dagegen das indiſche Bewußtſeyn das völlig excentriſche, einem völligen Taumel hingegebene, das gleichſam alle Faſſung verloren hat. Im indiſchen Bewußtſeyn iſt jenes Princip des Anfangs, das der Grund und Halt des ganzen Proceſſes iſt, durch die höhere Potenz völlig überwältigt und zu nichte gemacht. Die jenem Princip des Anfangs im indiſchen Bewußtſeyn entſprechende Potenz iſt Brama, der aber zur Verwunderung aller derjenigen, welche bloß die äußere Geſchichte der Mythologie kennen, und eben darum auch die Erſcheinung derſelben bloß äußerlich zu verknüpfen wiſſen, — auf eine dieſen unbegreifliche Weiſe iſt Brama in Indien ſelbſt völlig verſchollen, höchſtens bild- und tempellos verehrt, er iſt der Gott einer völligen Vergangenheit, nicht in dem Sinn, wie der Typhon der ägyptiſchen Mythologie auch der Gott der Vergangenheit iſt (wie Oſiris der Gegenwart, Horos einer immer näher rückenden Zukunft), nämlich nicht ſo, daß er auch jetzt,

gleichſam ihren Spott treibt mit dem überwältigten B (es inſultirt), wo dieſes neben der Geiſtigkeit und Sinnigkeit, die ihm angethan iſt, erſt in ſeiner eignen Sinnloſigkeit erſcheint. Die höchſte Ironie der Natur im Thierreich.

Digitized by Google

ins Unsichtbare, Verborgene zurückgetreten, noch immer als der tiefste Grund des religiösen Bewußtseyns bewahrt, mit heiliger Scheu verehrt, durch immerwährende Opfer geehrt und versöhnt wurde, wie dieß mit Typhon der Fall ist — Brama genießt im indischen Volksglauben keine Art der Verehrung, er ist aus dem Bewußtseyn wie verschwunden, ein bloß gewesener, außer aller Beziehung zur Gegenwart stehender Gott. An seiner Stelle herrscht ausschließlich im Bewußtseyn der zweite Gott, der Schiwa, der als der Gott der Zerstörung, nämlich eben der gänzlichen Zerstörung des Brama, durch eine ganz unbeschränkte und gleichsam schonungslose Wirkung eine völlige Auflösung des religiösen Bewußtseyns herbeiführt. Zwar es findet sich im indischen Bewußtseyn auch die dritte Potenz, die Potenz der Besonnenheit, die als Geist wirkende, in der Gestalt der dritten indischen Gottheit, des Wischnu. Aber 1) verbinden sich diese drei Dejotas (Brama, Schiwa, Wischnu) dem indischen Bewußtseyn nicht zur Einheit, wie die drei ägyptischen Götter zuletzt in einem großen Bewußtseyn sich vereinigen; 2) hat Wischnu zwar seine besonderen Anhänger und Verehrer, aber so wie die Schiwaiten von dem Wischnu nichts wissen wollen, so schließen die Anhänger des Wischnu dagegen den Schiwa aus; wenn der große Haufen ganz dem blindesten Schiwaismus hingegeben ist, so sind die höheren und durch Wissenschaft veredelten Klassen ebenso partielle Anhänger des Wischnu, und eben darum, weil dieser im indischen Bewußtseyn selbst seine wahre Voraussetzung (Brama und Schiwa) verloren hat oder sie ausschließt, anstatt sie in sich aufzunehmen, so konnte sich das indische Bewußtseyn auf der Höhe dieser geistigen Potenz nicht behaupten, es lenkt von dort zur bloßen Fabel um, es entstehen die Legenden von den Incarnationen des Wischnu, die eigentlich gar nicht mehr zur Mythologie gehören und mehr oder weniger Erfindungen sind. Vorzüglich wird er in einer dieser Incarnationen als Krischna verehrt; diese ganze Krischnalehre ist nicht mehr ein ächtes und natürliches Erzeugniß der Mythologie oder des mythologischen Processes; sie ist in der That nur die Ausgeburt einer wüsten und haltungslosen Imagination. Ich spreche hier nicht von dem Buddismus Indiens, den ich theils als etwas dem

Digitized by Google

eigentlichen Indiſchen Fremdes, theils als urſprünglich aus einer Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß, alſo als Erzeugniß einer antimythologiſchen Tendenz, die ſich von den älteſten Zeiten durch die mythologiſchen Erſcheinungen mit hindurchzieht, hier nicht in Betracht ziehen kann, daher ich mich mit der Bemerkung begnüge, daß der Buddismus ſowohl, als der Myſticismus (der als die andere Seite des indiſchen Weſens anzuſehen iſt und als das Mittel, durch das es ſich unwillkürlich vor der drohenden Auflöſung alles religiöſen Bewußtſeyns zu retten ſuchte), daß beide nur dazu dienen, die Verwirrung des unglücklichen indiſchen Bewußtſeyns zu vollenden.

Doch zu der wahren Mitte zurückgeführt erſcheint nun das Bewußtſeyn in der griechiſchen Mythologie, welche den untergehenden Gott nicht ſchlechthin aufgibt, ſondern als geiſtigen zugleich bewahrt, und ſo zur wahren Vollendung gelangt. Auch im indiſchen Bewußtſeyn macht der mythologiſche Proceß ſeine Kriſis, aber nicht eine Kriſis zur Wiederherſtellung, ſondern zur Zerſtörung, daher Schiwa als nur grauſer Zerſtörer erſcheint, nicht als Verſöhner des ſtrengen, unholden Gottes, als Befreier, wie der griechiſche Dionyſos. Die Kriſis endigt hier in Verweſung, deßwegen ſehen wir hier auch kein eigentliches Reſultat des mythologiſchen Proceſſes im Bewußtſeyn zurückbleiben, ſondern, ſowie dieſer beendet iſt, ſind es Vorſtellungen anderer Art, die ſich des indiſchen Bewußtſeyns bemächtigen; es tritt an die Stelle einer wahren, einer natürlich erzeugten Mythologie hier wirklich eine erdichtete, die Fabel von Wiſchnu und ſeinen Verkörperungen, oder es entſteht jenes überſpannte Einheitsbeſtreben, in welchem ſich eben das durch die Mythologie völlig untergegangene und zerſtörte Einheitsbewußtſeyn kund gibt, das dagegen in der griechiſchen Mythologie erhalten worden. In dieſer bewahrt das Bewußtſeyn noch im letzten Momente zugleich die Momente ſeiner Vergangenheit, während im indiſchen Bewußtſeyn das Ganze der Mythologie in eine Art von Decompoſition übergeht, die im Volksbewußtſeyn nur einzelne Momente ohne organiſche Einheit zurückläßt, indeß die höheren Organe des indiſchen Bewußtſeyns die ganze Verzweiflung eines abſoluten Nihilismus ergreift, dem ſie durch ein bis zum Wahnſinn

Digitized by Google

angeſtrengtes Beſtreben, ſich der höheren geiſtigen Einheit, die den Griechen eben durch die Mythologie ſelbſt vermittelt wird, ohne alle Vermittlung zu bemächtigen, ſich zu entziehen ſuchen.

Die innere Zerſtörung drückt ſich auch äußerlich im verzerrten Weſen der indiſchen Götter aus: der Charakter der griechiſchen iſt Schönheit. Wir können ſagen: die griechiſchen Götter entſtehen dem von der Gewalt des realen Princips ſanft und geſetzmäßig ſich entbindenden Bewußtſeyn als eine Art ſeliger Geſichte oder Viſionen, in denen jenes — das reale Princip — zwar auch verſchwindet, aber in ſeinem Verſchwinden und Zergehen noch mitwirkt, um den entſtehenden Geſtalten die Realität, die Beſtimmtheit mitzutheilen, durch welche die griechiſchen Götter Repräſentanten nothwendiger, ewiger, bleibender, nicht bloß vorübergehender Momente (Begriffe) ſind. Die griechiſche Mythologie iſt der ſanfte Tod, die wahre Euthanaſie des realen Princips, das in ſeinem Verſcheiden und Untergehen an ſeiner Statt noch eine ſchöne und bezaubernde Welt von Erſcheinungen zurückläßt. Denn mehr als Erſcheinungen ſind die griechiſchen Götter auch nicht (wie wir denn die materiellen Götter überhaupt nur als eine begleitende, accidentelle Erſcheinung des Proceſſes erklärt haben, das Weſentliche ſind die Potenzen, die Göttervielheit nur eine Hervorbringung). Die griechiſchen Götter ſind nicht Körper, ſie haben nicht Fleiſch und Blut wie die wirklichen Menſchen, ſie ſind, als wären ſie Weſen der reinen Imagination, und doch für das Bewußtſeyn von der reellſten Bedeutung, wirkliche Weſen, weil ſie von einem reellen Proceß ſich herſchreiben. Alles Thieriſche iſt verſchwunden; dieſe Götter ſind, obwohl über das Loos der Menſchheit erhabene, doch durchaus menſchenähnliche Weſen; ſie ſtellen in der Geſchichte des mythologiſchen Proceſſes jenen Moment in der Geſchichte der Natur dar, wo das Princip der Natur nach dem grauſen Kampf im Thierreich den ſanften, entzückenden, wahrhaft vergötternden Tod im Menſchen — gleichſam den Verſöhnungstod für die ganze Natur — ſtirbt; denn erſt im Menſchen iſt die ganze Natur verſöhnt.

Unſere Aufgabe iſt es hier nicht in das ganze Syſtem der materiellen Götter der griechiſchen Mythologie einzugehen. Uns iſt es nur

Digitized by

um die Bedeutung, um den Sinn und Verſtand der Mythologie zu thun. Dieſer Verſtand der Mythologie iſt aber zugleich ihr Geheimniß, und dieſes Geheimniß ruht in den verurſachenden Göttern. Nun iſt aber nach allem früher Entwickelten leicht einzuſehen, daß in demſelben Augenblick, wo das reale Princip, das die Urſache der Spannung iſt, völlig verſcheidet, daß in dieſem Augenblick die nur durch eben dieſes Princip auseinander- und in Spannung gehaltenen verurſachenden Potenzen dieſe Spannung gegeneinander aufheben, alſo im Bewußtſeyn ſich unmittelbar berühren und in ihre Einheit wiederherſtellen. Die erſte unter den nun wieder rein geiſtigen iſt eben das reale Princip ſelbſt — der reale während des Proceſſes außer ſich ſeyende, nun aber in ſein An-ſich, eben damit zugleich in ſeine Gottheit hergeſtellte Gott.

Der in ſein An-ſich (Geiſtigkeit) zurückgekehrte Gott iſt eben darum auch der unſichtbar gewordene, griechiſche Aides oder in der zuſammengezogenen Form Hades.

Der Aides kann jedoch auf eine doppelte Weiſe betrachtet werden. Einmal im Moment ſeines unſichtbar-Werdens, da er alſo auch bloß den Gott eines beſtimmten Moments repräſentirt und inſofern noch zu den materiellen Göttern gehört. So iſt er in der griechiſchen Mythologie als dritter, d. h. tiefſter unter Zeus und Poſeidon geſtellt. Auch als ſolcher jedoch iſt er der Grund der ganzen materiellen Göttervielheit. Nur indem er in ſeiner Starrheit, in ſeinem Widerſtand gegen die zweite Potenz überwunden wird, alſo nur indem er unſichtbar wird, kann jener ſimultane Polytheismus entſtehen, deſſen Gipfel der griechiſche Zeus iſt. Dieſe Göttervielheit, oder der ganze griechiſche Olympos (Zeus ſelbſt) ruht auf ſeinem latent-, unſichtbar-geworden-Seyn. Er iſt eben der in ihnen unſichtbar gewordene; würde er wieder ſichtbar, verſchwänden ſie. Darum heißt es auch in der Ilias mit Bezug auf die Behauſung dieſes Gottes (ſeine Behauſung iſt nichts anderes als locus, quo nunc est) — von dieſer Behauſung des Aides heißt es, daß vor ihr ſelbſt grauet den Göttern; denn wenn er aus jenem Ort ſich erheben und wieder hervortreten könnte, ſo würde die ganze äußerliche Götterwelt wieder vernichtet,

wie in der Natur, wenn das anfängliche, aber jetzt beruhigte, zugedeckte, unsichtbar gewordene Princip — wenn jenes Prius der Natur, jenes Angesicht, das keine Kreatur sehen kann, und das jetzt abgewendet ist, wieder sich um- und der Natur zuwenden könnte — wie in diesem Fall die ganze Mannichfaltigkeit der Natur und der voneinander unterschiedenen Naturwesen wieder Zerstörung und Verzehrung anheimfallen würde (Entsetzen der ägyptischen Götter [1]). Aber der Aides ist nicht mehr der Gott bloß dieses bestimmten Moments, sondern indem er nun der eben untergehende ist, stellt er sich dem Bewußtseyn zugleich dar als der Gott, der in allen Göttern — das An-sich von allen — ist, der in Uranos, der in Kronos war, der in Zeus, dem Haupt der jetzigen ganz entfalteten Göttervielheit ist; das Bewußtseyn wird ihn mit Einem Wort inne als den allgemeinen Grund der Götter, als den realen Gott überhaupt, und eben damit erst als reine Potenz, als reine Ursache, nämlich als die dem ganzen Proceß zu Grunde liegende, ihn anfangende Ursache; das Bewußtseyn gelangt zum allgemeinen Begriff desselben, als des Gottes, der durch alle materiellen Götter hindurchgegangen — in seinem außer-sich-Seyn der Stoff für sie geworden, insofern selbst kein einzelner, sondern ein allgemeiner ist, dem in dieser Allgemeinheit keiner von den materiellen, sondern nur einer der formellen, zunächst der, welcher A^2 ist, entgegenstehen kann. Indem er in seine Allgemeinheit, sein An-sich eingegangen ist, schließt er die andern Potenzen nicht mehr aus, und auch diese erscheinen jetzt als die wesentlichen, als die eigentlich verursachenden, gegen welche sich jene äußeren als die bloß accidentell-mitentstandenen, und demnach überhaupt als die gewordenen verhalten (so wie in unsern Gedanken die Dinge der Natur gegen die drei Ursachen). Auf diese Art ist es begreiflich, wie eben in der letzten Auseinandersetzung, wo die völlig entfaltete Göttervielheit hervorbricht, in der griechischen Mythologie, zugleich das Bewußtseyn jener geistigen oder rein verursachenden Götter entsteht — oder: es ist begreiflich, wie eben dasjenige Bewußtseyn, für welches als äußeres Resultat des früheren, aber überwundenen Zustandes die reinste Götter-

[1] Siehe Philosophie der Mythologie, S. 368. D. H.

vielheit ſich erzeugt, wie eben dasjenige Bewußtſeyn, das in den äußeren materiellen oder, wie wir auch ſagen können, partiellen Göttern ſich gleichſam entbunden und befreit hat, wie eben dieſes nach innen zum Bewußtſeyn der geiſtigen Götter ſich umwendet, der Götter, die reine Urſachen ſind.

Die materielle Göttervielheit iſt dabei das Exoteriſche, die geiſtigen Götter, die nach aufgehobener Spannung nur noch als Geſtalten Eines Gottes ſind, werden zum Inhalt eines eſoteriſchen Bewußtſeyns.

Die exoteriſche Göttervielheit iſt nur das Aeußere, die eſoteriſchen Götter ſind das Innere, aber eben darum auch das Verborgene — das Geheimniß, das eigentliche Myſterium der Mythologie. Auf dieſe Weiſe erklärt ſich alſo, wie eben mit der vollendetſten Mythologie (der griechiſchen) zugleich jene innere Götterlehre, alſo die Myſterien ſelbſt entſtehen mußten, wie beide, jene äußere, materielle und dieſe innere, geiſtige Götterlehre nothwendig gleichzeitige Erſcheinungen ſind. Es erklärt ſich aber nicht nur die gleichzeitige Entſtehung, ſondern auch die fortwährende Coexiſtenz beider, des exoteriſchen und eſoteriſchen Bewußtſeyns. Keines kann das andere aufheben; das Exoteriſche entſteht immer wieder mit dem Eſoteriſchen, und umgekehrt.

Ich habe nun ſchon erklärt, daß wir in dem gegenwärtigen Zuſammenhang in das Einzelne der materiellen Götterlehre nicht eingehen können; denn es iſt uns nur um die Bedeutung und den Sinn der Mythologie zu thun, dieſer aber findet ſich eben in den Myſterien. Man kann ſagen: die Myſterien enthalten eigentlich die Erklärung, die wahre Philoſophie der Mythologie, ſowie ſie eben darum für eine ſolche — für eine wahre Philoſophie der Mythologie — die höchſte Beſtätigung ſeyn müſſen. Schon aus dieſem Grunde alſo wäre es zu rechtfertigen, wenn ich in dem gegenwärtigen Zuſammenhang mich bei den griechiſchen Myſterien verweilte. Allein es iſt noch ein näherer Grund, der mich hiezu beſtimmen muß. Alles bis jetzt Vorgetragene war nur Vorbereitung zu einer Philoſophie der Offenbarung. Da es aber der Vorſehung gefiel, die Menſchheit erſt dieſen ganzen Weg der bloß natürlich ſich erzeugenden Religion durchlaufen zu laſſen, ehe die wahre Offenbarung

Digitized by Google

erſchien — da die vollkommene Offenbarung überhaupt nur zu einer beſtimmten Zeit, oder, wie es in der Schrift heißt, nachdem die Zeit erfüllt war, der Menſchheit zu Theil werden ſollte, die Offenbarung alſo gleichſam auf das Ende, auf das Höchſte der bloß natürlichen Entwicklung gewartet hat, ſo wird es auch uns unmöglich ſeyn, die wahre Bedeutung der Offenbarung und ihren Unterſchied von der Mythologie ganz zu beſtimmen, ehe wir das Höchſte oder vielmehr Tiefſte der Mythologie — d. h. eben die Myſterienlehre — erkannt und geſehen haben, in welchem Umfang und in welcher Tiefe auch dieſe auf dem Weg des bloß natürlichen Proceſſes das religiöſe Bewußtſeyn wiederherzuſtellen vermochte. Von jeher wurde auch die griechiſche religiöſe Geheimlehre betrachtet als das dem Chriſtenthum Nächſte, als das ſich ihm am meiſten Annähernde im Heidenthum. Unleugbar iſt für jeden, der die griechiſchen Myſterien näher kennen gelernt und ſtudirt hat, daß der gelehrteſte der Apoſtel mehr als einmal bei chriſtlichen Ideen auf Ausdrücke, ja auf Gebräuche der griechiſchen Myſterien anſpielt. Der natürliche Uebergang vom Heidenthum zum Chriſtenthum, d. h. zur vollkommenen Offenbarung, ſind wirklich die griechiſchen Myſterien; es wäre unmöglich, die Offenbarung in ihrem Verhältniß zum Heidenthum, und demnach überhaupt richtig darzuſtellen, ohne vorher den Inhalt der griechiſchen Myſterien erforſcht zu haben.

Digitized by Google

Neunzehnte Vorlesung.

Als Uebergang zu der Erklärung der griechischen Mysterien möge folgende allgemeine Reflexion dienen.

In unsrer Entwicklung der Mythologie überhaupt haben wir zwei große Uebergangsmomente unterschieden. Jenen, wo das reale Princip sich der höheren Potenz nur eben erst überwindlich macht — zur Materie einer möglichen Ueberwindung hingibt. Dann jenen, wo es zur Materie einer wirklichen Ueberwindung wird. Jeder solcher Uebergang ward durch eine weibliche Gottheit bezeichnet, der erste durch Urania, der zweite durch Kybele. Sollte nun aber nicht ein dritter Moment noch unterschieden werden, wo jenes Princip nicht mehr bloß Gegenstand der wirklichen Ueberwindung, sondern schon wirklich überwunden ist, und das Bewußtseyn dadurch in die Mitte zu stehen kommt zwischen jener Vergangenheit, von der es sich im Entstehen der freien Göttervielheit befreit und entbunden fühlt, und zwischen jenen ihm zugleich aufgehenden rein geistigen Potenzen? Und wie dort — in beiden früheren Momenten der Katabole — das Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt wird (denn wenn in dem Proceß überhaupt immer zwei sind, der Gott jedes Moments und das ihm entsprechende Bewußtseyn, so kann man bemerken, daß jederzeit die einem Gott entsprechende weibliche Gottheit sich als das Bewußtseyn des Gottes verhält. Das Letzte ist leicht einzusehen, wenn man auf Folgendes reflektirt. Der Gott ist in jedem Moment nur ein bestimmter, und somit ein solcher,

Digitized by Google

dem ein anderer zu folgen bestimmt ist. Das Bewußtseyn aber ist zwar in jedem Moment auch nur das Bewußtseyn dieses bestimmten Gottes, allein es ist außerdem seiner Natur nach das Gott schlechthin Setzende, und geht insofern über den bestimmten Moment hinaus. Diese Doppelseitigkeit zeigt sich nun auch an allen weiblichen Gottheiten. Gäa sieht weiter als Uranos, ihr Gemahl, Rhea, Gemahlin des Kronos, weiter als dieser, beide weiblichen Gottheiten sind der Zukunft geneigt, von der die beiden Götter nichts wissen wollen) — wie nun also in der ersten Katabole das zur Anerkennung des höheren Gottes gelangte, in der zweiten das dem Gott zur wirklichen Ueberwindung sich hingebende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt werden, so dürfen wir ja wohl auch am Ende des Processes jenes zwischen der Mythologie und den Mysterien in der Mitte stehende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt erwarten. Diese weibliche Gottheit ist Demeter, die von der einen Seite noch in die Mythologie hereinfällt und in dieser ihre Stelle hat, von der andern Seite aber ebenso ein Hauptgegenstand der Mysterien oder eigentlich der Mittelpunkt ist, um den sich in diesem das Bewußtseyn bewegt.

Demeter (dieselbe Gottheit, welche von den Römern Ceres genannt wurde) ist ihrem ersten Begriff nach nichts anderes als das Bewußtseyn selbst, das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte ist, das dem ersten noch immer anhänglich, aber doch zugleich schon in der Ueberwindung durch den zweiten begriffen ist.

Wenn Kybele den Uebergang zu der wirklichen Ueberwindung bezeichnet, so ist Demeter das in der wirklichen Ueberwindung begriffene, aber doch nur erst begriffene, insofern dem realen Gott noch immer anhangende und gleichsam verhaftete Bewußtseyn.

Unter die Fragen, welche eine Theorie der Mythologie zu beantworten hat, gehört eben auch diese: woher die Unterscheidung männlicher und weiblicher Gottheiten in der Mythologie? Wir können antworten: die weibliche Gottheit ist entweder immer das Bewußtseyn des ihm parallelen, ihm gleichstehenden und gleichzeitigen Gottes, oder das Bewußtseyn eines höheren, eines eben kommenden. Im ersten Fall erscheint

Digitized by Google

ſie als Gemahlin, im zweiten als Mutter des Gottes. Auch Demeter werden wir in der Folge noch als die Mutter eines höheren Gottes kennen lernen. Aber ſie kommt zuerſt unter den Göttern der Kroniſchen Zeit vor als Gemahlin des Poſeidon; ſchon dadurch iſt ihre dem höheren Gott, nämlich dem Dionyſos, zugewandte Natur angedeutet. Denn dort, wo Dionyſos noch ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt (Kronos weist alle Wirkung der höheren Potenz ab) kann das Bewußtſeyn kein unmittelbares Verhältniß zu dem Gott haben. Hier iſt alſo Demeter Gemahl des Poſeidon, des noch bloß materiellen Vorbildes des künftigen geiſtigen Gottes. In der Zeit aber, von welcher jetzt die Rede iſt, (unſerer Periode = D) iſt Demeter das unmittelbar der Einwirkung des Dionyſos hingegebene, am Ende dieſer Zeit das durch ihn wirklich überwundene Bewußtſeyn; in dieſer Geſtalt bezeichnet ſie die letzte, der vollendeten Entſtehung der Göttervielheit gleichzeitige Katabole.

Nun aber kann das Bewußtſeyn ſich der Vielheit nicht hingeben, ohne dadurch zugleich von dem ausſchließlichen Gott zu ſcheiden, ohne dieſen — zwar nicht abſolut, aber doch als den ausſchließlich ſeyenden aufzugeben. Aber es iſt dieſem durch einen Zauber verhaftet, der ſich noch von der erſten, unvordenklichen That herſchreibt, und deſſen es ſich bis jetzt ſelbſt nicht bewußt war. Nun aber, immer ohnmächtiger und dem Andrang des höheren Gottes zu widerſtehen unvermögender, wird es ſich dieſer Seite ſeines Weſens, nämlich des an dem realen Gott blindlings Feſthaltenden — dieſes Bandes, wodurch es dem realen Gott verhaftet iſt, wird es ſich zuerſt als eines bloß Zugezogenen und Zufälligen bewußt, das es ſofort von dem Weſentlichen in ſich unterſcheidet. Weſentlich iſt ihm, das Gott ſetzende, zufällig, das den realen Gott ſetzende zu ſeyn.

Es wird ſich dieſes Bandes mit dem realen Gott als eines ihm Zufälligen bewußt, heißt: es wird ſich deſſelben als eines von ihm Abzuſondernden bewußt, und ſo ſondert es denn zuletzt dieſes Princip, durch das es dem realen Gott verhaftet iſt, wirklich von ſich ab, es für ſich, d. h. es als beſondere Perſon ſetzend, und auf dieſe Weiſe ſich von ihm befreiend. Das was in Demeter dem ausſchließlichen Gott

Digitized by Google

verhaftet war, tritt, durch eine Art von Geburt, aus ihr heraus als Perſephone. Hier kommt alſo Perſephone zuerſt in die Mythologie, aber indem das Bewußtſeyn dieſes ihm bis jetzt ſelbſt ungegenſtändlich gebliebene und verborgene Princip inne wird, ſieht es in ihm zugleich den Anlaß des ganzen Proceſſes, dem es bis jetzt unterworfen war; hier, wo der Zauber ſich löst, von dem es gefangen war, wird es auch über den Anfang klar, und ſo wird nun in der Folge auch der erſte Anlaß des ganzen Proceſſes Perſephone genannt. — Demeter aber kann das, was in ihr von der Vergangenheit ſich herſchreibt, nicht von ſich abſondern, ohne es als der Vergangenheit angehörig zu ſehen. Sie ſieht es als der Vergangenheit angehörig, heißt: ſie ſieht es als dem Gott der Vergangenheit angehörig; ſie muß es ihm zum Raub dahingeben. Dieſes alſo iſt der wahre Sinn der Erzählung von dem Raub der Perſephone, die der ins Unſichtbare, ins nicht-Seyn zurückgetretene, davon Aides genannte Gott mit ſich in die Unterwelt, in das Reich der Vergangenheit hinabzieht. Denn natürlich muß dieſer Theil des Bewußtſeyns dem Gott folgen, dem es von Anfang an verfallen war, und wenn dieſer Gott — der einſt ausſchließlich ſeyende — zur Vergangenheit wird, muß in der letzten Kriſis auch das dieſem Gott anhängliche Bewußtſeyn, ſoweit es ihm nämlich anhänglich iſt, zur Vergangenheit werden.

Doch auch jetzt noch iſt dieſe Trennung für das Bewußtſeyn nicht ſchmerzlos, ſondern verletzend; darum wird die Trennung als Raub vorgeſtellt, den Aides verübt, und Demeter iſt die betrübte, die trauernde, ja die zürnende Mutter, die eben darum von der Göttervielheit, die nun an die Stelle des Einen, ausſchließlichen Gottes getreten iſt, nichts wiſſen will — ſo iſt ſie ausdrücklich im Homeriſchen Hymnus dargeſtellt — mit dieſer muß ſie erſt verſöhnt werden. So weit (nämlich bis zum Raub der Perſephone und bis zur Trauer und dem Zorn der Mutter) geht auch die bloß exoteriſche Mythologie; aber nun beginnt die Verſöhnung und Begütigung der trauernden und zürnenden, die nur dadurch geſchehen kann, daß ihr — gleichſam als Erſatz des untergegangenen Gottes und ihres mit demſelben untergegangenen

Bewußtſeyns — der höhere oder vielmehr der höchſte Gott, daß ihr an der Stelle des nicht ſeyn ſollenden der eigentlich ſeyn ſollende zu Theil wird, der aber nun nicht mehr zu jener äußeren Vielheit hinzutreten kann, die geſchloſſen und vollendet iſt, der nur in einem über ſie hinaus gehenden Bewußtſeyn, d. h. in den Myſterien, ſeine Stelle hat. Darum heißen auch die Myſterien, ſelbſt die höchſten und heiligſten, die attiſchen in Eleuſis gefeierten, vorzugsweiſe die Myſterien der Demeter.

Unſere Erklärung der Demeter und der Perſephone iſt allerdings verſchieden von den gewöhnlichen. Wenn man aber auch nur den Umſtand, daß Demeter der eigentliche Grund der Myſterien war, tiefer beachtete, ſo konnte man ſich mit dieſen Erklärungen nicht ſo leicht zufrieden geben. In dieſen Erklärungen iſt nichts richtig, als daß Demeter die Göttin des Ackerbaues iſt. Einige haben daraus ſogar den allgemeinen Begriff einer Göttin der Pflanzenwelt gemacht, was eine völlig grundloſe Erdichtung iſt. Perſephone aber ſey das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden müſſe, damit es keime und Frucht trage. Dieß ſey durch den Raub des Aides (des Gottes der Unterwelt) gemeint, oder wie es ein ſonſt verdienter Erklärer koſtbarer (wahrſcheinlich um die Alltäglichkeit zu verbergen) ausdrückt, daß die Samenkraft mit dem Erdenlicht vereint wirken müſſe, um die Frucht aus dem Samenkorn zu entwickeln. Dieß klingt freilich myſteriöſer, denn was der Erklärer bei dem Erdenlicht ſich gedacht hat — etwa ein inneres und verborgenes Licht der Erde, das Aides ſeyn ſoll — iſt ſchwer zu errathen. Mit ſolchen alltäglichen Wahrheiten, die durch einen koſtbaren Ausdruck nicht aufhören alltäglich zu ſeyn, — wenn ſie keine andere als ſolche enthielten, hätten die Myſterien gewiß kein Jahrzehend, geſchweige an die zwei Jahrtauſende dauern können.

Das Geheimniß der Myſterien zu errathen, hat man von jeher geſtrebt. Franzoſen haben zuerſt aufgeſtellt, die Eleuſiniſchen Myſterien ſeyen nur ein cours d'agriculture geweſen. Selbſt Sylveſtre de Sacy (in den Anmerkungen zu St. Croix) weiß am Ende auch nichts anderes als: „die Myſterien möchten vorzüglich nur Darſtellungen oder

Symbole der hauptſächlichſten Naturwirkungen, der Jahreszeiten u. ſ. w. enthalten haben". Aber ſo wenig der Mythologie, ebenſo wenig oder vielmehr noch weniger kann den Myſterien eine bloß phyſikaliſche Bedeutung zugeſchrieben werden. Die Sache verhält ſich ſo. Allerdings iſt Demeter Stifterin, Einſetzerin des Ackerbaus, und wird vorzüglich als ſolche verehrt, aber mit dieſer Verehrung ſelbſt iſt ein anderer als der bloß phyſikaliſche Sinn verbunden. Mit der Einſetzung des Ackerbaues nämlich ſchwand zugleich jenes unſtete, herumſchweifende, thierähnliche Leben der älteſten Zeit, und an ſeine Stelle trat das wahrhafte menſchliche, durch Sitte und Geſetz gefeſtigte Leben. Dieſe ſittliche Bedeutung des Ackerbaus iſt es, die in Demeter verehrt und geheiligt iſt. Dieſe Gottheit, welche den Ackerbau einſetzte, war auch die geſetzgebende, θεσμοφόρος, und nur in ſolchem Sinn konnte Iſokrates in der berühmten Stelle den Ackerbau und die Myſterien zuſammen erwähnen, wenn er ſagt[1]: Demeter gegen unſere Vorfahren wohlgeſinnt, hat ihnen doppelte Geſchenke, die zwei größten verliehen, τούς τε καρπούς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι, καὶ τὴν τελετήν: die Früchte, welche Urſache, daß wir nicht mehr thierartig leben, und die Einweihung (in Eleuſis nämlich). In Demeter wurde alſo immer zugleich der Untergang jener älteſten, den Menſchen außer ſich ſetzenden Religion, immer zugleich der Sieg gefeiert, den mit oder in Demeter das menſchliche Bewußtſeyn über jene blinde Gewalt errungen, die es im Zabismus gleichſam befangen und bezaubert hielt[2]. Zabismus iſt die natürliche Religion aller nicht durch Ackerbau an feſte Wohnſitze gebundener Stämme. Selbſt von den Germanen ſagt dieß noch Cäſar (b. g. VI.), nämlich zuerſt (c. 21): Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, Solem et Vulcanum et Lunam (wonach er ſie als Sternverehrer gekannt), hierauf (c. 22): agriculturae non student, neque quisquam

[1] Pan. 3, 6.

[2] In einer bekannten Stelle des Cicero (de Leg. II, 14) wird dieß ſo vorgeſtellt, als ob die Myſterien ſelbſt von jenem früheren wilden Leben die Menſchheit befreit hätten: — nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus.

Digitized by Google

agri modum certum aut fines habet proprios. Wie ſich dieß mit einigen Nachrichten des Tacitus vereinigen laſſe, iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen[1]. Darum iſt der reine Zabismus älter als alle Völker im eigentlichen Sinn, älter als bürgerliche Geſellſchaft und die erſt mit beiden anhebende Geſchichte. Und umgekehrt iſt es unmöglich, daß er mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Geſetze beſchütztem Eigenthum noch beſtehe. Solang der Menſch dem allgemeinen Gott anhängt, den nicht Tempel noch Mauern umſchließen, dem nur der grenzenloſe Raum des Weltalls ſelbſt gleichkommt, ſo lang iſt auch das Feld ſeine Wohnung, der Himmel ſein Dach; ſowie er ſich von ihm abwendet, wird ihm das Zelt des allgemeinen, über ihn ausgeſpannten Himmels zu weit, er verlangt aus der Weite in die Enge, aus dem Schrankenloſen wieder ins Umſchloſſene zurück; denn noch immer lebt in ihm die Erinnerung jener erſten Umſchließung und göttlichen Befriedigung, aus der er herausgetreten iſt. Von der andern Seite freilich erſcheint dem Menſchengeſchlecht, nachdem es auch die Uebel des bürgerlichen Lebens erfahren hat, die nothwendigen Begleiter jeder höheren Entwicklung, da erſcheint ihm wohl wieder jener früheſte Zuſtand des freien, durch keine, weder räumliche, noch geſetzliche Grenzen beſchränkten Lebens als ein Zuſtand von Glückſeligkeit, den es als das goldene Weltalter bezeichnet, nach dem es mit Sehnſucht zurückblickt. In der ſpäteren Erinnerung war es Kronos, der, mit Uranos zuſammenfallend, wie weit entfernte Gegenſtände zuſammenfallen, den Griechen und Römern der Gott des goldnen Weltalters wurde. Damals, ſagten ſie, als Saturnus herrſchte, wurden keine geſchloſſenen Felder gebaut, noch war es erlaubt, das Feld mit Grenzen zu umziehen. (Ich erinnere an die früher ſchon angeführte Stelle aus Virgil[2]). So lange der Gott des noch ungetheilten Seyns herrſchte, der das Seyn ſelbſt noch ungetheilt beſaß, es mit keinem andern Gott theilte, ſo lang war auch die Erde ein allen gemeinſchaftſchaftliches Erbtheil — nihil privatae rei, omnia communia atque indivisa omnibus fuerunt, velut unum cunctorum patrimonium,

[1] Man vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 159. D. H.
[2] Georg. I, 125 ff.; ſiehe Philoſophie der Mythologie, S. 637. D. H.

wie Juſtinus ſich ausdrückte [1]. Selbſt die Erzählung der Geneſis, nach welcher der erſte Gedanke an einen feſten Wohnſitz, an eine Stadt, mit Sprachenverwirrung und Völkertrennung geſtraft wird, zeigt noch die verborgene Anhänglichkeit an jene Ungebundenheit des älteſten Lebens, wo die Menſchheit dem allgemein Einen, alles beſitzenden Gott noch näher war. Findet ſich doch ein ſolches Zurückſtreben ſtets zugleich mit höheren Entwicklungen ein, wie ſo viele aus der verwirrenden Mannichfaltigkeit und dem Geräuſch unſerer Zeit ſich in die dumpfe Enge, in die Stille des Mittelalters zurückgeſehnt. In Kronos wurde übrigens erſt die aſtrale Macht völlig beſiegt; nicht daß mit der Beſiegung des Kronos erſt Städtegründung und Ackerbau angefangen hätten; Urania ſchon war in einem früheren Moment, was ſpäter Kybele und Demeter; der Grieche, in der mythologiſchen Folge der Spätere, leitet von Demeter her, was der Babylonier ſchon von der Urania, der Phrygier von der Kybele herleitet. Unendlich merkwürdig aber iſt, wie, nachdem den Babyloniern zuerſt die Gründung größerer Städte zugeſchrieben wird, die Phönikier, die Tyrer, die Karthager, die Kroniſchen Völker, ſich aufs neue von der Erde und dem Ackerbau abwenden und die Wüſte des Meeres, dieſes kroniſche Element, durchſchiffen, während ſpäter, nachdem die Religion ganz vom Himmel auf die Erde gekommen, der Aegypter nun vielmehr an der Erde, an ſeinem Land feſthält, das er mit der goldnen Saat der Iſis bedeckt, indeß er das Meer als Typhoniſches Element ſcheut, ja, wie Plutarch ſagt [2], haßt. — In Kronos ſtellt ſich das Aſtrale, das Kosmiſche wieder her, mit Kybele kam die Religion aus der aſtralen Region erſt ganz zur Erde herab. Deßwegen wird in den phrygiſchen Religionen Kybele als Gründerin des Ackerbaus und feſter Städte verehrt, letzteres zeigt die ihr Haupt umgebende Mauerkrone:

— — — — Murali caput cinxere corona
Eximiis munita locis, quia sustinet urbeis [3].

[1] 43, 1. cf. 2, 2.
[2] De Isid. et Osir. c. 32, cf. c. 33 init.
[3] Lucret. II, 606, seq.

Digitized by Google

Die große phrygiſche Mutter hieß ſie nach der Erklärung des Lucretius, weil von dort, von Phrygien aus zuerſt der Fruchtbaum ſich verbreitet hat. Wenn ihr heiliges Bild die Städte durchzieht, wird Silber und Erz, Zeichen des bürgerlichen Vereins, auf ihren Weg geſtreut, wie von Kronos, inwiefern er ſelbſt ſchon als Gott des Uebergangs angeſehen wird, erwähnt wird, er habe zuerſt Münzen, die Zeichen des bürgerlichen Verkehrs und des privativen Beſitzes, eingeführt. Ein Roſenſchauer bedeckt das Gefolge der Kybele, unter welchem ein bewaffneter Haufe blutbetrieft kriegeriſchen Tanz aufführt, zum Zeichen, daß mit getheiltem Beſitz auch ſogleich Krieg und Zwietracht beginnt, wie eben darum die älteſten Münzen das Bild des getheilten, auseinandergehenden Janus tragen (der geſchloſſene Janus = Friede). Aber den Griechen, als dem jüngſten der mythologiſchen Völker, iſt Demeter die Einſetzerin des Ackerbaus. Es iſt aber der Zuſammenhang der zwiſchen dem Untergang jener älteſten, kosmiſchen Religion und der Einführung des Ackerbaus ſtattfindet, die Urſache, daß in Demeter zugleich die Gottheit verehrt wird, welche die Menſchen nährende Frucht über die Erde ausſtreut, ſowie die Myſterien einſetzt.

Der erſte Uebergang des nomadiſchen Lebens zum Ackerbau und feſten Wohnſitzen hat von jeher allen tieferen Forſchern das größte Räthſel geſchienen. Die Erklärung wird darum noch um vieles ſchwieriger, daß es aller angewandten Mühe ohnerachtet bis auf dieſen Tag unmöglich geweſen iſt, irgend eine unſerer Getreidearten auf eine unzweifelhafte Art wildwachſend (von ſelbſt erzeugt) nachzuweiſen. Faſt ſollte man glauben, daß auch während des mythologiſchen Proceſſes ein gewiſſes magiſches Verhältniß zwiſchen dem Menſchen und der Natur fortdauert, ſo daß gewiſſen Entwicklungen des Bewußtſeyns gewiſſe Entwicklungen der Natur parallel ſind; vielleicht iſt der Menſch überhaupt nur durch das bürgerliche Zuſammenwohnen von dieſem magiſchen Bezug auf die Natur gänzlich geſchieden worden. Der Spanier Don Felix Azara, den ich Ihnen wegen ſeiner geiſtvollen Beobachtungen über die ſüdamerikaniſchen Menſchenracen früher öfters gerühmt habe[1],

[1] S. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 72 und S. 114. D. H.

Digitized by Google

verſichert in ſeiner Reiſebeſchreibung, unzähligemal in Steppen des ſüdlichen Amerikas bemerkt zu haben, daß in der Nähe von Häuſern und überhaupt an jedem Orte, wo Menſchen ſich lange aufhalten, Malven, Diſteln und andere dergleichen Gewächſe, die in den Wildniſſen niemals angetroffen werden, emporwachſen. Daß gewiſſe Pflanzen, z. B. Sambucus u. a. dem Menſchen gleichſam nachziehen, kann man auch bei uns wahrnehmen, aber Azara fügt hinzu, es ſey ſchon hinreichend, daß der Menſch irgend einen Weg, ſey es auch nur zu Pferde, häufig hin und hergehe, um in kurzer Zeit an deſſen Rande einige von dieſen Pflanzen, die vorher nicht dort waren, und die auch in der ganzen umliegenden Gegend nicht zu erblicken ſeyen, hervorkommen zu ſehen; auch dürfe man nur irgend ein Stück Boden als Gartenland bearbeiten, und es werde ſich überall ſogleich Portulak in Menge einfinden. Man ſolle daher, ſetzt er hinzu, feſt glauben, daß die Anweſenheit des Menſchen und der vierfüßigen Thiere eine Veränderung im Pflanzenreiche bewirke, und daß in Folge einer ſolchen Veränderung anſtatt der freiwillig wachſenden Pflanzen andere ganz von ihnen verſchiedene hervorgebracht werden.

Dürfte man eine ſolche gleichſam anſteckende Kraft, die der Menſch durch ſein bloßes Daſeyn auf die Pflanzenwelt ausübt, mit völliger Zuverſicht vorausſetzen, ſo dürfte man auch wohl, was die Hellenen, und was mehr oder weniger alle Völker von dem Getreide als einer Gabe der Demeter oder einer Gottheit ſagen (auch eine Stelle des A. T. ſagt, daß Gott den Menſchen die Früchte gelehrt), man dürfte dieß wohl noch wörtlicher als gewöhnlich verſtehen. Derjenige, dem manche Thatſachen gegenwärtig ſind, aus denen eine allmähliche Verwandlung und ſtufenweiſes Anderswerden der Formen im Thier- und Pflanzenreich hervorleuchtet, könnte auch wohl möglich finden, daß an verſchiedenen Orten und zu verſchiedenen Zeiten, aber überall erſt mit dem Uebergang des Menſchen zu feſter Anſiedelung und zur bürgerlichen Geſellſchaft, durch irgend eine Metamorphoſe jetzt nicht mehr erkennbarer Gewächſe die Menſchen nährenden Früchte hervorgekommen ſeyen.

Digitized by Google

So wenig die Demeter in den Myſterien eine bloß phyſikaliſche Bedeutung hat, ebenſowenig iſt auch die Bedeutung der Perſephone eine bloß phyſikaliſche. Wenn man in der Idee der Perſephone eine gewiſſe Analogie oder Beziehung mit dem Samenkorn nicht überſehen kann, ſo iſt dieß nicht ſo zu deuten, als wäre Perſephone das Symbol und das Samenkorn das durch ſie Symboliſirte, weil es überhaupt unſtatthaft iſt, jene höheren, geiſtigen Weſen als Symbole ſichtbarer und materieller Gegenſtände zu denken; überall iſt vielmehr das Sichtbare und Materielle Symbol des Unſichtbaren, und ſo könnte man eher ſagen, das Samenkorn ſey ein Symbol der Perſephone[1]. In keinem andern Sinn kann man Perſephone mit dem Samenkorn vergleichen, als in dem Sinne, in welchem Chriſtus ſagt: Es ſey denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle, und erſterbe, ſo bleibet es allein, wo es aber erſtirbt, ſo bringet es viele Früchte. Denn Perſephone iſt urſprünglich nichts anderes als die bloße Potenz des Gottſetzens im Bewußtſeyn: die Potenz, weil ſie eben auch das Gegentheil, das Gott Negirende ſeyn kann. Sie iſt jene Urmöglichkeit, die, je nachdem ſie ganz innerlich bleibt oder heraustritt, etwas ganz Verſchiedenes iſt; ſie hat mit dem Samenkorn auch gemein, daß, ſobald ſie aus ihrer Keimlichkeit (Potentialität) herausgeht, ſie, wie das Samenkorn, einem Proceß unterworfen wird. Perſephone iſt der Keim des Gottesbewußtſeyns, der, wenn er nicht aus der umgebenden Hülle heraus in die Erde fiele, allein, d. h. unfruchtbar, bleiben würde, der in die Erde fallen (einem natürlichen Proceß, wie die Mythologie iſt) unterworfen werden muß, damit er viele Früchte trage, damit die ſtille und unausgeſprochene Erkenntniß des Urbewußtſeyns zur lauten, ausgeſprochenen würde, damit, ſtatt des im Urbewußtſeyn bloß potentiell geſetzten Monotheismus, für das Bewußtſeyn ein aktueller, verwirklichter werde, wenn gleich freilich auch in ſeiner höchſten Potenz dieſer ſo entſtandene Monotheismus noch immer ein bloß natürlich erzeugter iſt; der göttlich geſetzte iſt erſt durch das Chriſtenthum möglich.

Perſephone hat alſo in der Mythologie eine ganz andere als bloß

[1] S. Philoſophie der Mythologie, S. 639. D. H.

Digitized by Google

physikalische Bedeutung, und ist in einem tieferen als bloß physikalischen Sinn mit dem Samenkorn zu vergleichen.

Als Hauptinhalt der griechischen Mysterien ist indeß die Versöhnung der Demeter — der durch den Raub der Tochter verletzten — d. h. des durch die Trennung von dem realen Gott verwundeten Bewußtseyns angegeben. Diese Angabe ist durch die bereits früher[1] angeführte Stelle des homerischen Hymnos außer Zweifel gesetzt, wo Demeter zu den Eleusiniern sagt: Ich werde die Orgien, d. h. die Mysterien einsetzen, damit ihr sie begehrend immerwährend mein Gemüth versöhnt (*ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε*). Wodurch indeß diese Versöhnung erfolgt, ist zwar schon angedeutet worden, muß aber zu näherer Begründung und Ausführung der weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Wir haben die Entwicklung der Mysterien mit der Demeter und Persephone angefangen, weil beide in der That die wahren Subjecte, die tiefsten Potenzen, das eigentliche Bewußtseyn der Mysterien sind. Gerade die höchsten der griechischen Mysterien, die attischen, werden vorzugsweise die Mysterien der Demeter genannt. Aber eben diese hießen nun auch Mysterien des Dionysos. Wir müssen also, ehe wir weiter fortschreiten, uns über das Verhältniß des Dionysos zu den Mysterien verständigen. Bis jetzt kennen wir den Dionysos nur als den Einen Gott, den wir als den befreienden, als den Gott der zweiten Potenz bestimmt haben. Wie verhält sich nun dieser zu den Mysterien? Um hierüber verständlich zu werden, muß ich einiges Allgemeine über die Erscheinungen vorausschicken, deren Ursache Dionysos ist.

Allgemein kündigt sich in den ältern Religionen die Gegenwart des Dionysos oder seine Wirkung auf das Bewußtseyn zuerst durch eine besinnungslose Begeisterung an, die Orgiasmus genannt wird. Das Bewußtseyn, von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes sich plötzlich frei fühlend, muß dadurch gleichsam taumelnd werden. Nur so erklären sich jene Handlungen eines zügellosen, ja mit äußern Zeichen des Wahnsinns begleiteten Benehmens, das besonders die früheste Erscheinung des Dionysos bezeichnet, die in die Uraniazeit zurückgeht. Von

[1] Philosophie der Mythologie, S. 633. D. H.

dieſer früheſten Erſcheinung deſſelben ſchreiben ſich namentlich die ſogenannten Sabazien her, in denen durch wilde, alle Schranken der Sittlichkeit durchbrechende Handlungen der erſte Untergang der älteſten, ſideriſchen Religion gefeiert wurde. Der Zuſammenhang dieſer Sabazien mit der erſten Erſcheinung des Dionyſos erhellt ſchon aus dem, was von dem Inhalt der ſabaziſchen Orgien durch die Unterſuchung bekannt iſt, die im J. d. St. 566. der römiſche Senat mit größter Strenge gegen die in Rom heimlich eingedrungenen Sabazier verhängte, worüber Livius im 39. Buch das Nähere enthält. Aber ſchon der Name Sabazien, der Name des Gottes Sabos, der Feſtruf Evoë Saboi deutet an, daß dieſe Orgien dem erſten Uebergang vom Zabismus zur eigentlich mythologiſchen Religion angehören. Dieſe Sabazien nun haben in Griechenland nie feſten Fuß gefaßt, und konnten ſich höchſtens nur als Winkelceremonien behaupten. In einer Komödie des Ariſtophanes, welche Cicero de Legibus [1] erwähnt, wurde Sabazius mit andern für fremd erklärten Göttern auf der Bühne ſelbſt aus dem Staat geworfen. Es gibt gewiſſe Schriftſteller, die abſichtlich oder unabſichtlich alles verwechſeln oder zuſammenwerfen, und zum Beiſpiel, was von den Sabazien gilt, ohne Weiteres gleich auch auf die Dionyſosfeſte Griechenlands übertragen; allein dieſe, die eigentlich ſchon griechiſch-nationalen — von der Nation anerkannten — Dionyſosfeſte hatten mit den Sabazien durchaus nichts gemein. In einer ſpäteren Epoche des mythologiſchen Proceſſes, der ägyptiſchen, wo die Befreiung von der Gewalt des realen Gottes theilweiſe als ein Sieg empfunden wurde — theilweiſe, denn das ägyptiſche Bewußtſeyn war noch ſo zwiſchen beiden getheilt, daß in einer Zeit des Jahrs Typhon verhöhnt und verſpottet, in einer andern mit Opfern geehrt und zu beſänftigen verſucht wurde [2] — aber in Aegypten eben wurde doch dieſer Untergang des realen Gottes ſchon zum Theil als Sieg empfunden und darum zuerſt durch jene Triumphzüge gefeiert, die, weil bei denſelben der Phallos als Siegeszeichen vorgetragen wurde, den Namen Phallagogien erhielten. Ob der Phallos

[1] II, 15.

[2] S. Philoſophie der Mythologie, S. 387. D. H.

Digitized by Google

dabei als Zeichen der Entmannung des früheren Gottes seyn sollte, oder ob er den Uebergang der wirkenden Kraft an den zweiten bedeutete, dieß kann hier als gleichgültig betrachtet werden. Genug, Dionysos oder der Sieg des befreienden Gottes wurde durch festliche Aufzüge und besonders durch Phallos-Processionen gefeiert. Nun sagt Herodotos ausdrücklich, bei den Hellenen seyen die ἑορταί und πομπαί erst neu, neuerlich eingeführt (νεωστὶ ἐσαγμέναι)[1]. Von den Dionysos-Aufzügen namentlich sagt er, Melampus, der Sohn des Amythaon, habe die Hellenen den Namen des Dionysos nebst den Opfergebräuchen und dem Phallos-Aufzuge gelehrt. Weiterhin sagt er, Melampus selbst habe die den Dionysos betreffenden Gebräuche von den Aegyptern gelernt, wiewohl er gleich hernach wieder äußert, ihm scheine Melampus das meiste, was den Dionysos angeht, von Kadmos, dem Tyrier, und den Phönikiern, welche mit ihm in das jetzt sogenannte Böotien gekommen seyen, gelernt zu haben[2]. Das Wesentliche, was für uns in diesen Aeußerungen des Herodotos liegt, ist seine Behauptung, daß jene Festzüge, jene mit dem Phallos begangenen Dionysosceremonien den Hellenen nicht eigenthümlich gewesen und bei ihnen erst eingeführt worden seyen. In der That, jener Zustand, wo Dionysos noch Taumel- und Orgiasmus-erregend auf das Bewußtseyn wirkt, wo er noch in der völligen Spannung gegen den realen Gott ist, dieser Zustand des Bewußtseyns gehört einem früheren Moment an, als den das hellenische Bewußtseyn in sich darzustellen bestimmt war, wie wir ja eben daraus sehen, daß jene Feierlichkeiten in Aegypten bereits in vollem Gebrauch sind. Es hätte also gar nichts unsrer sonstigen Ansicht Widerstreitendes, wenn wir annähmen, daß diese Dionysosfeierlichkeiten in Griechenland zuerst nur Nachahmungen von Gebräuchen waren, deren Kunde die Hellenen entweder aus Aegypten oder aus irgend einem Theil des Morgenlandes erhalten hatten. Nur auf keinen Fall dürfte dieß so weit ausgedehnt, so verstanden werden, als wäre der Begriff des Dionysos selbst für die Griechen ein bloß zufälliger, ihnen von außen her gekommener.

[1] II, 49, cf. 58.
[2] II, 49.

Digitized by

Wir haben hinlänglich bewieſen, daß der Begriff des Dionyſos ein aller Mythologie weſentlicher, inwohnender iſt, und ohne den ſie gar nicht gedacht werden kann, wie wir denn eben auch darum dieſe Potenz in allen Mythologien nachgewieſen haben, wenn gleich ihre Geſtalt und Erſcheinungsweiſe in verſchiedenen eine verſchiedene iſt. Der Dionyſos, und zwar dieſer, welcher der unmittelbare Ueberwinder des realen Gottes iſt, lag im helleniſchen Bewußtſeyn ſo gut als im ägyptiſchen, und wirkte zu dem letzten Reſultat des helleniſchen Bewußtſeyns eben ſo mit wie zu dem des indiſchen oder ägyptiſchen Bewußtſeyns. Nur war dieſer Dionyſos — Dionyſos im Gegenſatz und in der Spannung — in dem vollendeten helleniſchen Bewußtſeyn ſchon untergeordnet, und die ganze, die vollendete Idee ging über ihn hinaus, wie auch Herodotos ſelbſt zu verſtehen gibt, indem er ſagt, Melampus habe die Hellenen den Dionyſos und die Dionyſosproceſſionen gelehrt, aber er habe nicht alles oder das Ganze zuſammengefaßt, welches erſt ſpätere Weiſe vollſtändig ausgeſprochen, das Ganze (nämlich die Dionyſosidee) ſey erſt ſpäter großartiger an den Tag gekommen [1]. Alſo dieſen Dionyſos einſeitig für ſich zu feiern, und ihm jene beſonderen Feſte mit Phallosproceſſionen zu begehen, dieß, nicht aber die Dionyſosidee, mögen die Griechen von Melampus (unter dem wahrſcheinlich ſelbſt nur ein Aegypter zu verſtehen iſt, da Aegypten ſelbſt auch das ſchwarze Land hieß) gelernt haben. Dieß iſt der wahre Sinn des Herodotos, dem es auffiel, daß die Hellenen der Dionyſosidee, die er als eine weit höhere und gebildetere kannte, dennoch zugleich jene Feſte begehen. — Daß nun aber dieſe Dionyſosfeſtlichkeiten in Griechenland nicht alt, wenigſtens durchaus nicht gleichzeitig ſind mit dem erſten Daſeyn des Dionyſos im helleniſchen Bewußtſeyn, dieß läßt ſich auch aus dem, was die griechiſche Mythologie von der Geburt und den Schickſalen des Dionyſos enthält, ſehr beſtimmt ſchließen. Um dieß auseinanderzuſetzen, muß ich bemerken, daß dieſer Dionyſos (der, von dem hier die Rede iſt) nach der griechiſchen Mythologie der Sohn der Semele iſt, einer ſterblichen Mutter,

[1] *Οὐ πάντα συλλαβὼν τὸν λόγον ἐφηνε, ἀλλ οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν.* II, 49.

Digitized by Google

deren ſterblicher Theil verzehrt wird, indem ſie ihn von Zeus empfängt, — von Zeus, denn Dionyſos wird im Bewußtſeyn ſelbſt erſt erkannt, oder er iſt für das Bewußtſeyn ſelbſt erſt verwirklicht, nachdem durch ihn die ganze Göttervielheit geſetzt iſt. Obgleich Urſache der materiellen Götter, iſt er doch, weil als Urſache erſt am Ende erkannt, für das Bewußtſeyn jünger als alle materiellen Götter, und ſo ſcheinbar, weil er erſt mit dieſen kommt, ſelbſt ein Sohn des Zeus. Semele iſt das Bewußtſeyn, das in der Annäherung des Zeus — indem alſo Dionyſos ſich ganz in ihm verwirklicht — verzehrt wird. Aber auch der jetzt durch Vernichtung der ſterblichen Mutter geborene Dionyſos wird noch in Zeus Lenden verborgen, d. h. er bleibt noch im Geheimniß des Bewußtſeyns bis zur letzten Kriſis, mit welcher die ganze, vollkommene, erſt wahrhaft helleniſche Dionyſosidee geſetzt iſt. Nur allmählich wächst er heran, ſein früheres Hervortreten findet Widerſpruch. Mehrere, die ſich ihm widerſetzten, werden genannt a) Lykurgos, König der Edoner, von welchem Diomedes in der Ilias ſagt:

— — — — — Nicht einmal — der ſtarke Lykurgos
Lebete lang, als gegen des Himmels Mächt' er geſtrebet,
Welcher vordem Dionyſos des raſenden Ammen verfolgte;
— — — — — — — — — — — — — Alle zugleich nun
Warfen die laubigen Stäbe hinweg, da der Mörder Lykurgos
Wild mit dem Stachel ſie ſchlug, auch floh Dionyſos und tauchte
Unter die Woge des Meeres, und Thetis nahm in den Schooß ihn,
Welcher erbebt angſtvoll vor der drohenden Stimme des Mannes[1].

Dieſe Erzählung ſelbſt weist in ein ſehr hohes Alterthum zurück. Damals, zur Zeit des grauſamen Lykurgos iſt Dionyſos noch nicht als Gott anerkannt, noch iſt er unter der Obhut von Ammen, noch fürchtet er ſich und flüchtet ſich vor Lykurgos in die Wogen des Meers, wobei vielleicht daran zu denken iſt, daß das Waſſer als der erſte ſichtbare Ausdruck des weich- oder weiblich-Werdens des ſtarren, des verzehrenden und inſofern feurigen Gottes betrachtet wurde, daß alſo das Waſſer unter ſich eigentlich den kommenden Dionyſos verbarg. Zu erwähnen wäre

[1] Il. VI, 130 ff.

Digitized by Google

vielleicht noch, daß nach einer andern Stelle der Ilias (XXIV, 78) der gerade Weg zur Grotte der Thetis zwiſchen Samos und Imbros niedergeht, den beiden wegen ihrer Myſterien berühmten Inſeln. Wir ſehen alſo hier in die Vergangenheit zurück, wo Dionyſos noch ſchwach und verborgen war und gleichſam nicht hervorzutreten wagte, wo er durch keine feſtlichen Aufzüge verherrlicht wurde. b) Ein anderer, früherer Widerſacher des Dionyſos iſt Pentheus, König von Thrakien, der ebenfalls die Gottheit des Dionyſos nicht anerkennen will und ſeine Dienerinnen verfolgt, und der von Dionyſos ſelbſt dafür geſtraft wird (den Lykurgos ſtraft er nicht ſelbſt). Euripides machte dieſe Beſtrafung des Pentheus zum Gegenſtand einer Tragödie.

Der berühmteſte Widerſacher des Dionyſos war Orpheus, der, wie Pentheus, von den Mänaden (Dienerinnen des Dionyſos) zerriſſen wird. Was dieſes Zerreißen bedeutet, wird ſich erklären, wenn wir die Stellung des Orpheus überhaupt begriffen haben. Orpheus iſt Repräſentant des dem befreienden Gott ſich widerſetzenden Bewußtſeyns, Repräſentant der Vergangenheit im Widerſpruch gegen die neue, mit Dionyſos kommende Zeit. Dieſes Bewußtſeyn aber iſt es, was durch den dionyſiſchen Polytheismus zerriſſen wird. Orpheus wird aus gleichem Grund dem Homeros entgegengeſtellt, denn Homeros ſelbſt iſt nur die letzte Erſcheinung jener vollkommenen Kriſis des Bewußtſeyns, durch die der vollendete exoteriſche Polytheismus entſteht. So nimmt den Homer Herodotos in der berühmten ſchon öfter angeführten Stelle, wo er ſagt: Woher ein jeder Gott entſtanden, oder ob alle von jeher waren, und welcher Geſtalt die einzelnen, wurde nicht gewußt, als ſo zu ſagen von geſtern und ehegeſtern (ſo neu iſt nach Herodotos dieſer griechiſche Polytheismus). Denn, fährt er fort, von Heſiodos und Homeros glaube ich, daß ſie nicht mehr denn 400 Jahre vor mir gelebt haben, dieſe aber ſind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben[1]. Indem Herodotos dieß ſagt, ſchreibt er alſo den beiden nur zu, daß ſeit ihnen bekannt und gewußt werde, was zuvor — nicht überall

[1] II, 53. — Vergleiche Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 16 u. folg. D. H.

Digitized by Google

nicht da war, ſondern nur — nicht gewußt wurde (οὐκ ἠπιστέατο). Ausdrücke, die ſehr unrichtig auf vorhomeriſche Myſterien bezogen würden. Die bei Herodotos unmittelbar vorhergehende Erzählung von den Pelasgern zeigt deutlich den dieſer letzten Kriſis vorausgegangenen Zuſtand des Bewußtſeyns, wo nämlich zwar eine wirkliche Göttervielheit ſchon da iſt, wo aber das noch immer nicht ganz beſiegte, noch immer einſchließende und verdunkelnde Princip ihre Sonderung und wirkliche Auseinanderſetzung hindert, alſo auch die Unterſcheidung der Namen und der Würden, ſowie der Wirkungen und Geſtalten unmöglich macht, eine Unterſcheidung, die Herodotos in derſelben Stelle auch erſt dem Homeros beilegt. Homeros ſelbſt iſt nur das Erzeugniß der letzten Kriſis, des ganzen mythologiſchen Proceſſes, deſſen freilich eben darum in ihm ſelbſt nicht mehr gedacht wird, ſo daß zwar die Kraft jener ganzen dunkeln Vergangenheit in ihm dem Reſultat nach bewahrt, ſie ſelbſt aber völlig verſchwunden iſt. Homer iſt eben dadurch Homer, daß in ihm von den Tiefen, von dem Geheimniß des mythologiſchen Proceſſes nichts mehr ſichtbar wird, daß in ihm das reine Reſultat erſcheint, ohne der Vergangenheit zu gedenken. Die Gewalt jedes Lebens beſteht in der Kraft, die es hat, eine Vergangenheit auszuſchließen, die vor ihm nicht mehr zur Wirklichkeit hervorzutreten vermag; in dieſer Kraft beſteht ſeine Geſundheit und ſeine Stärke. Das Kind, wenn es geboren und vom erſten frohen Lebensgefühl durchdrungen iſt, weiß nichts von dem Vorgang, durch den es in Mutterleibe gebildet worden; ſein gegenwärtiger Anblick ſchließt für den Beſchauer jede Erinnerung an den Proceß aus, durch den es auf eine wundervolle Weiſe bereitet worden.

Nie glänzt die Erde, nie der Himmel in ſchönerem Licht, als nach Sturm, Ungewitter und unendlichem Regen, wenn ſie wie neu geſchaffen aus einer zweiten Einwickelung hervortritt. So fühlen wir in Homeros, im Ganzen und in jedem Theil, die friſche, geſunde Jugend der eben freigelaſſenen Menſchheit; nachdem das Ungeheure, Formloſe verdrungen iſt, breitet ſich die ſchöne Welt reiner Geſtalten aus, aber ſchaal und leer iſt jede Bewunderung des Homer, der nicht dunkel das Gefühl der in jenen Geſtalten überwundenen Vergangenheit zu

Digitized by

Grunde liegt; denn nur aus dieſer ſtammt ihre Kraft und jene Allgemeingültigkeit, die an den griechiſchen Göttern haftet, vermöge der ſie jeder gleich als allgemein bedeutende Weſen erkennen muß. Seitdem Wolf die individuelle Einheit des Homers zerſtört hat, iſt Homer ſelbſt als ein Problem hingeſtellt, deſſen Auflöſung die bis jetzt geltenden Begriffe nicht mehr gewachſen ſind. Vielleicht wünſchten eben darum neuerdings gewiſſe Gelehrte, beſonders Voß, ſich wieder den perſönlichen Homer zurück, oder, wie ſie mit einem von Franzoſen entlehnten Witz ſich ausdrücken, die Einhomererei (Monohomerie) ſtatt der wolfiſchen Vielhomererei. Vielleicht fühlten ſie, daß die höhere Erklärung, die nothwendig würde, ſowie die homeriſchen Gedichte nicht mehr als Werk Eines dichteriſchen Individuums betrachtet würden, bald auch für andere Erſcheinungen des Alterthums würde gefordert werden, denen ſie jetzt einen ganz zufälligen Urſprung zuſchreiben zu dürfen glauben. Die homeriſche Poeſie iſt nicht das Werk eines Menſchen, noch iſt ſie ihrem letzten Urſprung nach das Erzeugniß eines einzelnen Volks als ſolchen, ſie iſt, kann man ſagen, ein Werk der Menſchheit. Denn obgleich ſie in ein einzelnes Volk fiel, gehört ſie zu den letzten Reſultaten jenes gemeinſchaftlichen Proceſſes, in dem nicht ein einzelnes Volk, ſondern die Menſchheit begriffen war. Die homeriſche Poeſie gehört gerade der Zeit an, wo das helleniſche Volk ſich entſcheidet, d. h. aus der allgemeinen Menſchheit als ſolches heraustritt, wo es alſo eigentlich noch nicht Volk, ſondern noch Menſchheit iſt, wie es nicht ein einzelnes Volk, ſondern gleichſam die Menſchheit iſt, die ſich vor Ilium verſammelt und wie die Ilias ſelbſt noch keinen Unterſchied zwiſchen Hellenen und Barbaren kennt.

Wenn die früheren Momente des mythologiſchen Proceſſes ganz beſonders dem Orientalismus angehören, ſo iſt in Homeros der entſchiedene Uebergang zum Occidentalismus; in ihm, kann man ſagen, iſt jener völlig überwunden. Aber eben ihm ſtellt ſich nun die dunkle Geſtalt des Orpheus an die Seite, der auch das orientaliſche Princip repräſentirt. Wenn Herodotos in der oft erwähnten Stelle unter den Dichtern, die für älter als Homeros ausgegeben werden, nach ſeiner

Digitized by Google

Meinung aber jünger seyen, vorzüglich den Orpheus gemeint hat, so kann sich dieß wohl auf orphische Gedichte beziehen, dergleichen zu Herodotos Zeit schon existiren konnten. Aber wenn die angeblichen orphischen Gedichte später sind, so folgt daraus nichts für Orpheus, der sich ja schon der ersten Erscheinung des Dionysos widersetzt; es beweist nicht, daß nicht, ehe die homerische Poesie zum Durchbruch kam, ein ihm widerstrebendes Princip vorhanden war, das ebenso in Orpheus personificirt ist, wie das entgegengesetzte in Homeros, und wenn Aristoteles nach einer Stelle des Cicero[1] von Orpheus gesagt hat, daß er nie (nämlich als diese individuelle Person) in der Wirklichkeit existirt habe, so können wir ja das heutzutag in demselben Sinn von Homer sagen. Homer ist eine Idee, die vor Homer, d. h. schon vor der Zeit der homerischen Gedichte, ist. Das Heidenthum vollendet sich in sich, und Homeros ist der Messias (die Enderscheinung) des Heidenthums. Ohne auf eine freilich gewagte orientalische Etymologie das geringste Gewicht zu legen, nach welcher Homer den Aussprechenden (hebräisch הָאֹמֵר) bedeuten würde, nemlich den die zuvor eingeschlossene und verhüllte Göttervielheit aussprechenden, muß man wenigstens zugeben, daß der Name Orpheus, wenn man auch bloß an das griechische ὄρφνη, Dunkel, besonders nächtliches, an das ὀρφναῖος des Homer, der dieses als beständiges Beiwort der Nacht braucht, den Dunkeln, Verdunkelnden bedeute. Wollte man den Namen auch für orientalisch halten, so würde er nach dem Arabischen ein Sternkundiger oder auch ein Mystiker bedeuten können (die Araber benennen ihre mystische Theologie von diesem Wort). Jedenfalls ist Orpheus nicht sowohl eine Person als ein Princip.

In den frühesten Sagen, eben denen, die sich auf den Dionysoscultus beziehen, erscheint Orpheus als Anhänger des Zabismus, als Repräsentant des astralen Princips. Er weigert sich den Dionysos (die zerstörende Potenz dieses Princips) zu erkennen, indem er den Helios, oder wie dieß später gedacht wurde, den Apollon für den größten Gott erklärte. Darum wird er nun von den Mänaden zerrissen, d. h. der dionysische

[1] De Nat. Deor. I, 38.

Taumel ſiegt über das retardirende Princip des Bewußtſeyns, das trotz ſeines Widerſtrebens, oder vielmehr eben ſeines Widerſtrebens wegen, zerriſſen, d. h. in eine Vielheit zerſetzt wird. Gleichwie aber eben das, was irgend einem Höheren feindlich entgegentritt, wenn es überwunden iſt, nun vielmehr zur Bejahung, zur Verherrlichung dieſes Höheren wird, ſo iſt es nicht zu verwundern, wenn, wie Pauſanias[1] erzählt, in Tempeln des alten Griechenlands Bilder des Orpheus neben Bildern des Dionyſos aufgeſtellt waren und hie und da Orpheus ſelbſt unter den Eingeweihten (oder gar als Stifter) dionyſiſcher Myſterien genannt wird, aber urſprünglich war er vielmehr im Gegenſatz mit Dionyſos der Widerſacher deſſelben[2], nämlich des Dionyſos, den wir bis jetzt allein kennen, des Dionyſos, der Semele Sohn, der eben darum der thebaniſche genannt wird, und dem, um auch dieß gelegentlich zu bemerken, der Name Bakchos eigenthümlich zugehört, ſo daß unter Bakchos immer nur dieſer, der thebaniſche Dionyſos, verſtanden wird.

Die Orphiker, Gegner alles bacchiſchen Orgiasmus, ſchreiben ſich aus der Zeit her, wo nur erſt Dionyſos, der Semele Sohn, bekannt war, Dionyſos im Gegenſatz und in der Spannung, wo er nur als Zerſtörer eines früheren Bewußtſeyns, noch nicht zugleich als der Vermittler eines höheren, geiſtigeren Bewußtſeyns erſchien. Die letzten, (d. h. die vollendeten) griechiſchen Myſterien hatten die bacchiſche Diſſonanz in ſich durch einen höheren Akkord aufgelöst, jener Bakchos, der zuerſt nur im Gegenſatz und als Zerſtörer erſchien, war hier ſelbſt einer höheren Einheit untergeordnet. Dieſe letzten griechiſchen Myſterien waren völlig rein von dem wilden bacchiſchen Orgiasmus, dem die Orphiker auf einer früheren Stufe ſich widerſetzt hatten. Nie war Bakchos, der thebaniſche Dionyſos, für ſich Gegenſtand der Myſterien, aber die Orphiker, indem ſie dem Bakchos abſolut widerſprachen, hinderten ſie eben damit zugleich die Entwicklung der höheren Idee, zu der Bakchos nur der Uebergang war. Als daher die Dionyſosidee in den Myſterien zuletzt allen Gegenſatz und Widerſpruch in ſich ſelbſt überwunden, die

[1] V, 26, 3.

[2] Man vergl. auch Plat. Sympos. p. 179 D.

ursprüngliche Dissonanz ganz aufgelöst hatte, sahen sich die Orphiker durch die Mysterien gleichsam überflügelt, und konnten sich, da sie nun übrigens auch geschlossene Gesellschaft gegenüber von diesen zu bilden, geheime Weihen mitzutheilen suchten, sie konnten sich nur noch als mysteria privata (durch Privateinweihungen einzelner Abergläubiger, wie aus Theophrasts Charakter des Deisidämon erhellt) behaupten, und waren schon zu Platons Zeiten in große Verachtung gesunken, der in der Republik[1] erwähnt, wie sie mit Büchern des Orpheus, der Selene und der Söhne der Musen umherziehen, und nicht bloß Privatpersonen, sondern auch Städte bereden, durch gewisse Opfer Lösungen und Reinigungen von unrechtmäßigen Handlungen, sowohl für Lebende als für Todte, bewirken zu können. Ein anderes Geschäft, das sie trieben, war die Wahrsagerei, die in einer andern Stelle des Platon, im Protagoras erwähnt wird, wo dieser Sophist sagt: die edle sophistische Kunst sey sehr alt, aber die ersten, die sie ausübten, haben sie, um die Mißgunst zu vermeiden, nur verstellt und versteckt, Homeros, Hesiodos und Simonides hinter die Poesie, andere, wie Orpheus und Musäos, hinter Mysterien und Wahrsagereien, ausgeübt[2]. Um diese Zeit der höchsten griechischen Bildung erscheinen die Orphiker nur noch als eine Art von Gauklern, als herumziehende oder Bettelpriester (ἀγύρται) und Wahrsager (μάντεις). Dieser Entartung ohnerachtet hatte das orphische Wesen, inwiefern es besonders mit einer eignen Lebensweise (βίος ὀρφικός) verbunden war und z. B. in der Enthaltung von thierischer Kost sowie von blutigen Opfern bestand, einen ehrwürdigeren Ursprung. Das Orphische ist in der griechischen Bildung eben das, was auf einer früheren Stufe die Mithrasidee oder der Buddismus — also eigentlich das intimythologische Princip[3]. Was bei Horaz von Orpheus gesagt ist, daß er die in Wäldern lebenden Menschen blutiger Kost und der Mordlust entwöhnt, könnte ganz so auch von Budda gesagt werden:

[1] II, p. 364 E.

[2] p. 316 D.

[3] Man vergleiche die Philosophie der Mythologie in der 11. und 22. Vorlesung. D. H.

Digitized by Google

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones [1].

Auch Orpheus wird unter den Wohlthätern genannt, die menſchliches Leben durch beſſere Sitte und beſonders durch Muſik geſänftigt. Dieſe ganze Richtung übrigens, die wir als orphiſch bezeichnen können, ſowie den Widerſpruch gegen Dionyſos verlegt die griechiſche Sage nach Thrakien. Lykurgos, Pentheus und Orpheus, die drei Widerſacher des Dionyſos, ſind Thraker. In den letzten Zeiten, wo das erſchöpfte Heidenthum ſich wieder mehr den orientaliſchen Religionen zuwendete, ſtieg auch das Anſehn der orphiſchen Lehre neuerdings, die nun mit Elementen pythagoriſcher und platoniſcher Philoſophie und ſelbſt mit Ideen der Myſterien ſich verband. Namentlich die Neuplatoniker ſuchten ſie wieder hervor, um ſie beſonders auch dem Chriſtenthum entgegenzuſetzen. Aus dieſer Zeit ſchreiben ſich die orphiſchen Theorien der Weltalter her, nach denen Dionyſos der letzte Weltherrſcher ſeyn ſollte. Auf dieſe werde ich ſpäter zurückkommen.

Eine Frage iſt, wiefern Grund vorhanden, die ſogenannten orphiſchen Geheimniſſe mit den bachiſchen Orgien zu vermiſchen. Selbſt Creuzer, der ſo gern alles verbindet, weiß doch nichts aufzubringen als eine Stelle des Herodotos, der nämlich von den Aegyptern erzählt, daß ſie in wollenen Kleidern keinen Tempel betreten und auch nicht begraben werden dürfen; dieß werde für unerlaubt gehalten, und dieß ſtimme überein mit den orphiſch genannten Gebräuchen und den bacchiſchen, die aber ägyptiſch ſeyen, und den pythagoriſchen [2]. So nämlich nach der Lesart der gewöhnlichen Ausgaben. Wäre nun aber auch dieſe nicht zweifelhaft, ſo würde doch nur folgen, daß in dieſem Punkt (nämlich daß in wollenen Kleidern niemand weder Tempel betreten noch begraben werden dürfe) die orphiſchen Gebräuche mit den bachiſchen, den ägyptiſchen und den pythagoriſchen übereinſtimmten. Dieſe ganz ſpecielle Uebereinſtimmung würde aber noch nicht berechtigen, mit Creuzer

[1] A. P., 391. Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 70.
[2] II, 81.

Digitized by Google

gleich allgemein auszurufen: Orphiſche Gebräuche oder gar orphiſche Myſterien ſind alſo bacchiſche! Auch der jüdiſche Prieſter (3 Moſ. 16, 4) durfte an dem jährlichen großen Verſöhnungsfeſte, wo allein ihm ins Allerheiligſte zu gehen verſtattet war, keine andern als leinene Bekleidungsſtücke anhaben. „Denn das, heißt es in dem moſaiſchen Geſetz, ſind heilige Kleider“. Wollene alſo, als von einem thieriſchen Stoff gewebte, wurden als unheilige, unreine betrachtet. So wenig man nun dieſer Uebereinſtimmung wegen ſagen könnte, jüdiſche Gebräuche oder Myſterien ſeyen auch bacchiſche, ſo wenig dürften wegen eben derſelben orphiſche gleich als identiſch mit bacchiſchen erklärt werden. Allein die Worte, in welchen jene Stelle die bacchiſchen Gebräuche nennt, ſammt denen, worin geſagt iſt, daß die bacchiſchen eigentlich ägyptiſche ſeyen, finden ſich nur in einigen Handſchriften, und beſonders dieſer Zuſatz, durch den Herodotos ganz unnöthigerweiſe wiederholen würde, was er anderwärts ſchon ausführlich geſagt hat, daß die bacchiſchen Ceremonien von Aegypten herſtammen, läßt, wie mir ſcheint, keinen Zweifel darüber, daß dieſe ganze Stelle, ſoweit ſie die bacchiſchen Gebräuche erwähnt, ein unächter Zuſatz, ein bloßes Gloſſem ſey. Es war durchaus keine Möglichkeit hier, bacchiſche Gebräuche zu erwähnen. Das Gloſſem zeigt ſogar einen Unwiſſenden an. *Βακχικά* — bacchiſch — können nach dem genau beobachteten Sprachgebrauch unterrichteter Griechen (und zu dieſen gehörte doch wohl Herodotos) keine anderen Gebräuche heißen, als die des profanen oder orgiaſtiſchen Bakchos-Cultus; nie hätten ältere Griechen die Eleuſinien *βακχικά* genannt; nichts iſt dem Bacchiſchen entgegengeſetzter als das Contemplative des orphiſchen Lebens und die prieſterliche Würde des pythagoriſchen. Jene Sitte der ägyptiſchen Prieſter, die Tempel nie anders als in leinenen Kleidern zu betreten und ebenſo nicht anders als in ſolchen ſich begraben zu laſſen, hat allerdings etwas Orphiſches und Pythagoriſches und ſtimmt mit dem Geiſt dieſer beiden Lehren völlig überein. Dagegen iſt die Erwähnung der bacchiſchen Gebräuche bei dieſer Gelegenheit ganz widerſinnig. Pythagoras hat die bacchiſchen Orgien und was dazu gehört gewiß nicht weniger als Herakleitos verworfen (der erſte, beiläufig dieß zu ſagen, der phalliſche Bakchos-

Digitized by Google

Processionen erwähnt, zum Beweis, wie spät sie in Griechenland sind). Zu bestimmt wird Orpheus als Widersacher der bachischen Orgien sonst bezeichnet, als daß man orphische und bachische Mysterien vermischen dürfte. Ueberhaupt nicht ohne früheres Widerstreben und nur erst spät, als *νεωστὶ ἐσαγμένα*, nachdem die Dionysosidee höher entwickelt und dadurch zugleich dem früheren wild- und orgiastisch-Bachischen eine Grenze gesetzt ward, erst da fanden die eigentlichen bachischen Mysterien Eingang in Griechenland. Aber auch alsdann waren sie nicht etwa ein Theil der Mysterien, sondern in deutlicher Unterscheidung, ja im Gegensatz mit den Dionysos-Mysterien waren die dem Bakchos gefeierten Feste vielmehr ganz öffentliche.

Das Resultat von dem allem ist also: der Dionysos, der noch im Gegensatz und in der Spannung erscheint, der Orgiasmus erregende, Dionysos als Bakchos, war nicht Gegenstand der Mysterien, die Feste, die ihm, obwohl erst spät, in Griechenland auch mit Vortragung des Phallos gefeiert wurden, waren ganz öffentliche, durchaus nicht als mysteriöse betrachtete. Hieraus folgt, daß diese bachischen Feste nicht in den Kreis unsrer gegenwärtigen Erörterung gehören. Da wir uns indeß einmal so weit über sie erklären mußten, eben, damit sie nicht verwechselt werden, und da sie übrigens doch mancher früheren Erklärung und Behauptung zur Bestätigung dienen, ferner auch dieser Dionysos ein, übrigens untergeordneter, Theil der vollkommenen Dionysosidee ist, so will ich noch einiges über diese bachischen Ceremonien bemerken.

Was also in diesen zunächst sich darstellte, war das reine Gefühl des die strenge Nothwendigkeit des früheren Bewußtseyns aufhebenden, mit dem freien Naturleben einverstandenen Gottes. Denn jenes Princip des Anfangs, das Dionysos überwindet, ist eigentlich und an sich das naturwidrige, dem Naturleben feindliche. Nur indem es sich dem Dionysos unterwirft, ihm sich materialisirt, entsteht wirkliches Naturleben. Die Veränderung, die im Bewußtseyn mit dem Dionysos vorgeht, ist ganz der ähnlich, welche wir uns denken müssen, als nach dem Urzustand des wüsten, leeren Seyns (des תֹהוּ וָבֹהוּ), in welchem die Erde in ihrer rein astralen Zeit war, die Mannichfaltigkeit der einzelnen

Digitized by Google

Gattungen und Arten der Dinge auf ihr zu entſtehen anfingen. Dieſer Gott der zweiten Potenz iſt alſo nichts weniger als, wie mehrere in Folge verkehrter Begriffe ſich vorgeſtellt, der verzehrende Gott, dieß iſt vielmehr der erſte Gott in ſeiner Reinheit, und inſofern er durch den zweiten nicht geſänftigt iſt; Dionyſos aber als zweite Potenz iſt vielmehr der Materialität, Leiblichkeit und leibliches Beſtehen verleihende Gott. Als der das Bewußtſeyn von der ſtrengen oder verzehrenden Gewalt des erſten Princips Erlöſende heißt er auch, wie früher bemerkt worden, der Löſer (Λύσιος), nicht etwa bloß der Löſer von Sorgen, wie man von dem Wein zu ſagen pflegt, daß er die Sorgen des Lebens vergeſſen laſſe — ſolche gemeine Beziehungen ſind der Mythologie in ihrem Urſprung fremd, wiewohl Dionyſos allerdings ebenſo der Geber oder Verleiher des Weins iſt, wie Demeter die Geberin des Saatkorns. Die von Demeter geſchenkte Frucht entſpricht gleichſam dem allgemeinen, dem exoteriſchen Bewußtſeyn, der Wein iſt keine ſo allgemeine Gabe wie die Saatfrucht und enthält ein wahres Geheimniß, er entſpricht der völligen Umwendung, d. h. der Vergeiſtigung, des erſt realen, materiellen Gottes. Von den Aegyptern erzählt Plutarch [1] oder eigentlich Eudoxos, daß ſie erſt von Pſammetichus Zeit angefangen haben, allgemein Wein zu trinken, früher aber haben ſie ihn weder getrunken noch zu Spendopfern (Libationen) als ein den Göttern angenehmes Getränk gebraucht, da ſie ihn vielmehr als das Blut der einſt gegen die Götter Kämpfenden (der Titanen) angeſehen; als dieſe geſtürzt wurden, habe ihr Blut ſich mit der Erde vermengt und den Weinſtock erzeugt, deßwegen werden auch die Betrunkenen vom Wein ſinnlos, indem ſie des Bluts der Erdgeborenen voll werden. Hier iſt alſo der Wein Erzeugniß des vergoſſenen Bluts (d. h. der Ueberwindung) des Titaniſchen, d. h. des Ungeiſtigen. Dieſe Anſicht der Aegypter, nach welcher der Wein das Blut der erſchlagenen Titanen ſeyn ſollte, beweist auf jeden Fall, daß der Wein auf das untergegangene wilde, reale Princip bezogen wurde. Der Wein iſt kein unmittelbares Geſchenk der Natur, wie die Brodfrüchte; er iſt ein mit Gewalt ausgepreßter Saft, der durch eine Art von Sterben

[1] De Isid. et Osir. c. 6.

Digitized by Google

hindurchgehend ein geiſtiges Leben erlangt, in dem er (verſchloſſen und gleichſam als Geheimniß bewahrt) längere Zeit zu beharren vermag und fortwährend einen beſtimmten, ja individuellen Charakter behauptet, ſeine gleichſam dämoniſche oder geiſterhafte Natur aber durch jene Ahndung erweist, die ihn zur Zeit der blühenden Rebe anwandelt. Der Wein iſt alſo das Geſchenk des ſchon vergeiſtigten Gottes, wie die Saatfrucht die Gabe der dem höheren Gott nur erſt ſich hingebenden Demeter. Wie dieſe die den Leib nährende Frucht, ſo iſt jener die das höhere Geiſtesleben anregende, die verborgenen Wonnen wie die tiefſten Schmerzen des Lebens hervorrufende Gabe.

Eine Art von ſeliger Trunkenheit, aber in der zunächſt nur das Wohlgefühl des von der erdrückenden Gewalt des früheren Princips ſich befreit fühlenden Bewußtſeyns ſich ausſprach, war der Charakter der bachiſchen Aufzüge. In jenen taumelnden und trunkenen Feſtzügen, die zur Verherrlichung des Dionyſos oder Bakchos angeſtellt wurden, erſchienen als Gefolge des letztern vorzüglich die Tityri und Satyri. Unter beiden werden bockartig geſtaltete oder coſtümirte menſchliche Figuren verſtanden; einige halten τίτυροι für die bloße doriſche Form von σάτυροι. Indeß unterſcheidet ſie Strabo[1]. Buttmann, der in einer Zeit, wo phantaſtiſche Erklärungen aller Art ſich des größten Beifalls erfreuten, immer auf verſtändige Erklärung ausging, wenn dieſe auch mitunter etwas hausbacken ausgefallen ſeyn ſollte — dieſer hat die Satyri und Tityri erklärt als Caricaturen von Bauern oder von Landvolk, das den Zug des Bakchos begleitete. Es iſt auffallend, daß weder ihm noch einem andern Erklärer bis jetzt das weit näher Liegende eingefallen iſt, daß dieſe Satyri und Tityri vielmehr das Bild jenes θηριωδοῦς ζῆν, jenes thierähnlichen Lebens vorſtellen, von welchem die Menſchheit durch Dionyſos befreit worden. Eben dahin, nämlich auf die erſte noch halb thieriſche Zeit, deuten ja auch die Hirſchkalbfelle, mit denen die Figuranten dieſes Zugs bekleidet waren, und die nachher wieder in den Myſterien mit gleicher Bedeutung vorkamen.

Als ein höherer Repräſentant dieſer Menſchheit oder vielmehr des

[1] X, 3, 466 ff.

in dieſer Menſchheit herrſchenden Princips iſt Silenos (Σειληνός), Bakchos treueſter Gefährte, anzuſehen. Daß er das Princip ſelbſt repräſentirt, iſt daraus abzunehmen, daß er als der erſte, älteſte und klügſte unter den Satyren vorgeſtellt wird. Er iſt das nun ſelbſt mild und zahm gewordene, eben darum ſeiner ſelbſt bewußte und ſich ſelbſt mit Ironie betrachtende wilde Princip. Denn Ironie iſt, wie er auch bei Plutarch genommen wird, der Grundzug ſeines Charakters. An die Stelle früherer Befangenheit tritt mit Silenos die gänzliche Unbefangenheit, die beſonders in ſeiner Liebe zum Scherz ſich darſtellt. Denn den Befangenen flieht der Scherz. Urſprünglich in ſeiner Blindheit ſinnlos (ſtupid) und im Widerſpruch mit Bakchos, iſt er nun vielmehr der klügſte und erfahrenſte unter den Satyrn, ſogar, als der, welcher ſchon einmal eine Zukunft erlebt hat, der in die Zukunft ſehende. In ſeiner äußern Geſtalt drückt ſich noch der frühere turgor des Naturprincips, aber in der Abſpannung aus. Sein ganzes äußeres Weſen iſt Abſpannung, Nachlaſſen, Läſſigkeit, wie er denn eben darum auch Χάλις hieß — nicht weil dieß Wort ungemiſchten Wein bedeutet, wie Creuzer ſagt, der zwiſchen Namen und Worten unſtatthafte Verbindungen, wie zwiſchen Sachen ſieht, ſondern von χαλάω, nachlaſſen, erſchlaffen, was gerade von jenem nachgiebig, weich werdenden Princip der Natur in der Mythologie ganz beſonders gebraucht wird. Wie die Satyrn mit Epheu und Weinblättern umwundene Spieße (denn dieß iſt der Thyrſus) tragen, Zeichen des Friedens und der friedlichen Eroberung (denn übrigens iſt es ein Siegeszug des Bakchos), ſo wird Silenos ſelbſt nicht von dem kriegeriſchen Roß, ſondern dem Eſel, dem Thier des Friedens, getragen. Dieſe Züge erinnern an ganz analoge Bilder des A. T., wie es denn eben darum in der bekannten, auf den Meſſias ſich beziehenden Weiſſagung heißt: Sage der Tochter Zion, ſiehe dein König kommt zu dir ſanftmüthig (friedfertig) und reitet auf einem Füllen der laſtbaren Eſelin.

Daſſelbe, das in Bezug auf die Menſchheit Silenos iſt, daſſelbe als allgemeines Princip, als Princip der Natur, iſt der Pan, ebenfalls bockfüßig, gehörnt, und am ganzen Leibe reich behaart — ein

Digitized by Google

wahrer Naturgott (hier iſt das Wort an ſeiner Stelle), das Inwohnende der nun gewordenen, beruhigten Natur, jenes unſichtbar Webende, das der Menſch in der Stille der Wälder, in dem Schweigen der Fluren um ſich empfindet, eben darum vorzüglich der Gott der Landleute, der Hirten und aller derer, die in freier Natur ein einſames Geſchäft verrichten. Er iſt der nun nicht mehr gefürchtete, mild gewordene, deſſen ehmalige Wildheit eben darum nur noch gleichſam ſcherzhaft, mit Ironie dargeſtellt wird, wie er ſelbſt durch ſeine Ironie alle Götter ergötzt. Wenn er ſichtbar wird, ſo erſcheint er als menſchenfreundlicher Gott in der vorhin beſchriebenen Geſtalt, die mehr zum Ergötzen als zum Schrecken der Menſchen iſt; er erſcheint nur in dieſer, denn eigentlich iſt er die jetzt unſichtbar gewordene, abgewendete Naturkraft, die dem Menſchen das Angeſicht nicht mehr zukehrt, aber wenn ſie ſich wieder umwendet, die Urſache grundloſer, d. h. durch nichts Einzelnes, das man als Grund davon angeben könnte, ſondern durch das Unſichtbare und Allgemeine der Natur ſelbſt erregter Schrecken iſt, die eben davon paniſche Schrecken heißen. Ganz beſonders wird Pan als die durch die ganze Natur dringende Stille empfunden, welche der tiefe Naturſinn des Alterthums für etwas Poſitives anſah. Dieß erhellt daraus, daß als ſein Sohn der Krotos, das Getöſe, genannt wird. Denn das Getöſe und der Lärm (unſtreitig gab es auch paniſchen, von keiner ſichtbaren Urſache erzeugten Lärm) entſteht nur durch eine Aufhebung oder vielmehr eine Spannung deſſelben Princips, das in ſeinem ungeſtörten Seyn die Urſache der Stille iſt. Die tiefe Naturanſchauung der Griechen erkannte, daß dieſe Naturſtille um Mittagszeit am größten, daß jenes Princip um dieſe Zeit am wenigſten zu erwecken und zu erregen iſt. Es iſt eine bekannte Sache, daß der Schall bei Nachtzeit viel weiter und höchſt wahrſcheinlich auch ſchneller ſich fortpflanzt. Man hat dieſen Umſtand ſonſt ſich daraus zu erklären geſucht, daß bei Nacht alles Geräuſch, das durch Bewegungen der Thiere oder die Handthierung der Menſchen verurſacht wird, verſtummt iſt. Aber Alexander v. Humboldt hat in den Einöden des nördlichen Amerikas, wo auch am Tage die tiefſte Stille herrſcht, die Bemerkung gemacht, daß der Donner der

Digitized by Google

Waſſerfälle des Niagara in der Nacht um mehrere Meilen weiter als bei Tag gehört wird. Man gibt von dieſer Erſcheinung künſtliche, auf Zufälligkeiten der Ausdünſtungsverhältniſſe gebaute Erklärungen. Aber ſo große Phänomene ſollten billig auch großartiger erklärt werden. Es iſt natürlich und allen Analogien gemäß, daß, wenn das äußere Licht alles mit ſeinem Glanz erfüllt, jenes innere Licht, wie ich das Schallprincip nennen möchte, abgeſpannt und gleichſam eingeſchläfert wird, wogegen, wenn das äußere Licht verſchwindet, jenes innere Licht um ſo lebendiger erwacht und um ſo leichter erweckbar iſt[1]. Die Abſtumpfung oder Dämpfung des Schalls vorzüglich um Mittagszeit kann jeder leicht in der Natur beobachten. Ich ſelbſt, dem andere Studien die Neigung zu Verſuchen nicht zu befriedigen erlaubten, daher ich mich auf Beobachtungen beſchränken mußte, habe in einſamer Jugend-Frühe ſehr beſtimmte Beobachtungen darüber gemacht, namentlich mit Echos, noch ehe ich die ſpäter erſt erfahrene Thatſache kannte, daß das berühmte Echo im Park zu Woodſtock in England bei Tage 17, bei Nacht 20 ſchnell nacheinander geſprochene Worte wiederholt. Ich bemerke hiebei, daß Pan auch bald Liebling, bald Gemahl der Echo heißt. Auch Dichter kennen ſie wohl dieſe Mittagsſtille, z. B. wenn es bei Aeſchylos[2] heißt:

— des Sommers Gluthen, wenn das Meer auf ſchweigendes,
Windſtilles Mittagslager ſank in Schlaf gewiegt;

ebenſo Oſſian, wenn er im Tod Oskars, des Sohns Karuths, von den Gräbern der beiden Helden ſagt: Oft graſen des Berges aſtigte Söhne an ihren Gräbern, wenn der Mittag ſeine glühenden Strahlen verbreitet und Stille rings auf den Gebirgen liegt.

Um dieſelbe Zeit alſo ſchläft Pan ſeinen Mittagsſchlaf, und die Hirten bei Theokrit[3] ſcheuen ſich ihre Flöten zu blaſen aus Furcht ihn zu erwecken.

Ich habe übrigens hier von Pan nur reden wollen, wie er bei

[1] In Finnen will man bemerkt haben, daß während der Sonnenfinſterniß (28. Juni 1851) der Schall mit größerer Stärke ſich verbreitet habe.

[2] Agamemnon v. 566. 567. (540. 541).

[3] I, 15 ff.

Digitized by Google

den Hellenen und in Verbindung mit Bakchos vorkommt, alſo z. B. nicht unterſuchen wollen, was es unter anderm mit dem Gott auf ſich habe, den bei den Aegyptern Herodotos auch Pan nennt, wiewohl er ſelbſt bemerkt, daß dieſer bei den Aegyptern zu den älteſten gehöre, während die Hellenen den Herakles, Dionyſos und Pan für die jüngſten Götter halten [1]. In welchem Sinne die Griechen den Dionyſos zu den jüngſten Göttern zählen, habe ich bereits erklärt.

Nachdem einmal Pan mit Bakchos in Verbindung geſetzt war, kam man auch darauf, ihn zum Pfleger der erſten Kindheit des Dionyſos zu machen, eine Idee, die zu Bildwerken von verſchiedener Art Anlaß gab, die leicht zu den lieblichſten des Alterthums gehören möchten, unter die namentlich auch der öfters wiederholte Faun mit dem Bakchoskinde gehört (Faun wahrſcheinlich nur durch Aſpiration des Lauts aus Pan entſtanden). In eben dieſen Darſtellungen vorzüglich fand auch die griechiſche Kunſt Gelegenheit, die ganze harmloſe, gutmüthige oder, wie man heutzutag lieber ſagt, gemüthliche, unbefangene, und darum auch beſonders gegen die unbefangene Kindheit liebevolle und dem Scherz holde Natur des Gottes auszudrücken.

So viel alſo nun vom Gefolge des Dionyſos und den mit ihm in nächſter Beziehung ſtehenden Perſönlichkeiten. Aber dieſer Dionyſos war, wie geſagt, nicht Gegenſtand der Myſterien; die ihm gefeierten Feſte waren öffentliche, an denen das ganze Volk ohne Unterſchied Theil nahm. Auch konnte es nicht Bakchos ſeyn, der die Demeter verſöhnte, denn *er* eben war es, der das um den Gott ängſtliche Bewußtſeyn vorzüglich verletzt hatte. Dieſer alſo war *nicht* Inhalt der Myſterien, dieß iſt gewiß; aber ebenſo gewiß iſt, daß die Verſöhnung der Demeter Hauptgegenſtand der Myſterien war. Wie, durch welchen Inhalt der Myſterien wurde dieſe bewirkt? Dieſe Frage führt uns nun alſo auf die Unterſuchung über den eigentlichen Inhalt der Myſterien.

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, 18. Vorleſung. D. H.

Digitized by Google

Die einzig wahre Auslegung der Mysterien
gibt Dr. Carl Du Prel: Die Mystik d. alten Griechen.

Zwanzigste Vorlesung.

Von der Fröhlichkeit und Heiterkeit der öffentlichen Dionysos-Feste in Griechenland wenden wir uns jetzt zu dem Ernst und zu dem Dunkel der Mysterien.

Die Frage ist: Was war eigentlich Inhalt der Mysterien? Keine Frage der Alterthumsforschung hat wohl zu abweichenderen Antworten Anlaß gegeben. Zumal in der neuesten Zeit ist zwischen dissentirenden Parteien ein heftiger Streit über Ursprung, Bedeutung und Inhalt der Mysterien geführt worden. Auf diese neueste Polemik uns einzulassen, sind wir von unsrer Seite durch nichts genöthigt. Denn wogegen jene Polemik vorzüglich streitet, z. B. gegen vorhomerische Mysterien, gegen Ableitungen der griechischen Dionysoslehre von dem indischen Schiwa-Cultus, gegen die Meinung, es sey in den Mysterien eine philosophische Lehre über die Natur der Dinge vorgetragen, oder die Einheit Gottes im Gegensatz der Vielgötterei gelehrt worden — nichts dergleichen wird von uns behauptet. Die Mysterien sind uns ein natürliches und nothwendiges Erzeugniß des mythologischen Processes selbst, sie ergeben sich aus diesem, und konnten also nicht ihm vorausgegangen seyn. Sie heben die Göttervielheit nicht auf, aber sie enthalten, wie gesagt, den Verstand, das eigentliche Geheimniß derselben, — nicht ein Geheimniß, das im Widerspruch mit ihr steht und außer ihr ist, sondern das Geheimniß, das eben diese Vielheit selbst in sich verbirgt. So wenig wir indeß Ursache haben, unsere Ansicht

Digitized by Google

gegen jene Polemik zu vertheidigen, ebenſowenig können wir Neigung empfinden, den natürlichen Zuſammenhang, in dem uns die Myſterien als nothwendiges letztes Erzeugniß der Mythologie ſelbſt mit eben dieſer ſtehen — dieſen natürlichen und nothwendigen Zuſammenhang gegen die künſtlichen, gemachten und zuſammengeſtoppelten Vorſtellungen zu vertheidigen, die Voß und außer Lobeck, für deſſen philologiſche Gelehrſamkeit ich übrigens alle gebührende Verehrung hege, auch andere ſich von den Myſterien gemacht haben.

Zuerſt will ich nur in Anſehung der attiſchen Myſterien, mit denen wir uns vorzüglich beſchäftigen, ſo daß die andern, namentlich die ſamothrakiſchen, nur gelegenheitlich erörtert werden, bemerken, daß die großen und die kleinen (*μεγάλα* und *μικρά*) unterſchieden werden. Da die kleinen ſich aber auf die großen bezogen und nur eine Art von Vorbereitung zu den großen bildeten, ſo iſt dieſe Unterſcheidung hier, wo von dem Geſammtinhalt der Myſterien die Rede iſt, für uns ohne Folge. Wie ſich dieſer Geſammtinhalt zwiſchen den großen und kleinen vertheilt habe, wird ſich in der Folge von ſelbſt herausſtellen.

Vor allem nun iſt zu erinnern: Die Myſterien waren zunächſt etwas, das begangen wurde, res oder sacra quae fiebant, *δρώμενα*. Man muß alſo unterſcheiden a) die Myſterien ſelbſt, das was in ihnen vorging, gethan wurde, b) die dadurch erzeugte Erkenntniß, welche nun eigentlich erſt die Myſterienlehre zu nennen wäre.

Die Myſterien waren allerdings der öffentlichen oder exoteriſchen Mythologie entgegengeſetzt, jedoch iſt dieſe Entgegenſetzung nicht als Widerſpruch zu denken. Die Myſterien waren vielmehr ſelbſt nur das Innere, nur der Schlüſſel und gleichſam die letzte Erklärung der Mythologie ſelbſt, wie ſchon gezeigt worden. Demnach konnte der Hauptvorgang der Myſterien nur die letzte Kriſis ſeyn, die letzte Kriſis nämlich des mythologiſchen Bewußtſeyns ſelbſt. Die Myſterien waren nur eine wiederholte Darſtellung des Vorgangs, durch den das Bewußtſeyn ſich vollends zur letzten Erkenntniß überwindet und entſcheidet.

Die Myſterien ſelbſt waren noch Kampf, wie ſchon daraus erhellt, daß die, welche durch alle Stufen hindurchgegangen waren, zuletzt als

Digitized by Google

Sieger gekrönt wurden. Ihre (der Myſterien) Vorausſetzung war alſo allerdings die fortdauernde reale Gewalt jenes religiöſen Princips, durch das der Menſch außer ſich ſelbſt und in einen beſinnungsloſen Zuſtand geſetzt wird. Die Myſterien enthielten dieſelbe eſoteriſche Geſchichte der Mythologie, die wir in der Philoſophie der Mythologie durch alle ihre Momente hindurch beſchrieben haben. Dieſe Geſchichte wurde durch wirkliche Erſcheinungen (*φαντάσματα*), wie ſie ausdrücklich genannt werden, für das Bewußtſeyn der Einzuweihenden gleichſam reproducirt: zuerſt alle Schrecken der früheren Zuſtände des Bewußtſeyns, der Todeskampf des in dem realen Princip verfangenen Bewußtſeyns, endlich die vollkommene Befreiung. Alles, ſagt Demetrius von Phalerä [1], war in der Einleitung zu den Myſterien auf Schrecken, Beſtürzung und Schauer (*πρὸς ἔκπληξιν καὶ φρίκην*) angelegt. Wenn der Einzuweihende in den geheimnißvollen Tempel tritt, ſagt Themiſtios, ſo wird er zuerſt von Schrecken und wie von einem Schwindel befallen, von Kummer und einer gänzlichen Beſtürzung eingenommen, da er keinen Schritt vorwärts zu thun vermögend iſt, noch einen Weg zu finden, der ihn ins Innere führe, bis der Prophet den Vorhang von dem Tempel hinwegzieht. In einer Stelle ſeines Commentars über den erſten Alkibiades des Platon, auf die ich ſpäter zurückkommen werde, ſagt Proklos: Gleichwie in den heiligſten der Myſterien gewiſſe den Einweihungen vorausgehende Schrecken (*καταπλήξεις τινές*), die theils durch Worte, theils durch gezeigte Gegenſtände erregt werden, die Seele dem Göttlichen unterwerfen oder fügſam machen (hier wird alſo zugleich der Zweck jener Schrecken erklärt): ſo, ſetzt er hinzu, verfährt zu gleichem Zweck auch die Philoſophie, um Jünglinge zum Weisheitliebenden Leben emporzurufen [2]. Erregt wurden dieſe Schrecken, wie aus einer Stelle des Dio Chryſoſtomos [3] erhellt, theils, indem der

[1] de Eloc. §. 101.

[2] ed. Creuz., p. 61.

[3] Orat. XII, 387. — Lobeck (Aglaoph., p. 116) meint, dieſe Stelle gehe wegen der *θρόνωσις* nicht auf die Eleuſinien, denn dieſe Ceremonie ſchreibe Platon, Euthyd., p. 277, D. den korybantiſchen Einweihungen zu, niemand aber

Digitized by Google

Einzuweihende eine Menge ſeltſamer, unerklärbarer Stimmen vernahm, theils durch μυστικὰ φάσματα, myſtiſche Erſcheinungen, wahrſcheinlich auch von Thiergeſtalten, die ihm begegneten, in denen die Schrecken des früheren Bewußtſeyns ſich darſtellten. Die Vorgänge in den Myſterien ſollten an die früheren Zuſtände wieder erinnern, die eben in dem helleniſchen Bewußtſeyn als ſolchem überwunden waren, gleichſam an jenen dumpfen ſchweren Traum, in dem die frühere orientaliſche Menſchheit gelegen hatte, an jenen zwiſchen Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit ſchmerzlich ringenden Zuſtand, wo wilde Phantaſien, regelloſe Geburten, unförmliche, wie aus einer ungeheuren Vergangenheit aufſteigende Geſtalten das Bewußtſeyn ängſtigend durchzogen. Am meiſten geeignet, jenen mittleren Zuſtand (zwiſchen Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit) darzuſtellen oder wieder hervorzurufen, war wohl der Umſtand, den derſelbe Redner am gleichen Orte erwähnt, daß abwechſelnd Licht und Finſterniß den Einzuweihenden empfing (σκότος καὶ φῶς ἐναλλάξ), denn das reale Princip, je mehr es noch in ſeiner Stärke iſt, ſetzt eine völlige Verdunkelung und Verfinſterung des Bewußtſeyns. Wenn es aber auch im Ganzen ſich noch behauptet, ſo gibt es doch Momente der Abſpannung und des Nachlaſſens, wo es, augenblicklich wenigſtens, gegen die höhere Potenz ſchwach wird; im Verhältniß aber, als es ſeine Kraft verliert, bricht aus dem Innerſten des Bewußtſeyns der Geiſt wie in einem verzehrenden Glanz hervor, aber eben durch den Anblick dieſes Geiſtes wird das blinde Princip wie wahnſinnig, indem es den Geiſt zu ergreifen und mit ihm zu wirken ſucht, woraus aber, weil es des Geiſtes nicht mächtig werden kann, nur das Ungeheure, Formloſe entſteht, das Bewußtſeyn aber in einem mittleren Zuſtand zwiſchen augenblicklicher Erleuchtung und auf dieſe folgender nur um ſo tieferer Verfinſterung ſich befindet, wie wir dieß bei der früheren Beſchreibung der kroniſchen Zeit ſchon auseinandergeſetzt haben[1]. Weßhalb denn nun hier wieder dieſe

den Eleuſinien. Aus Letzterem folgt nichts, es iſt argumentum a silentio. Sonſt geſteht Lobeck ſelbſt, das Uebrige paſſe auf die Eleuſinien, wovon man ſich noch mehr überzeugen kann, wenn man im Texte weiter lieſt.

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 288 ff. D. H.

Digitized by Google

Erſcheinungen bei den Myſterien eine Beſtätigung der Erklärungen ſind, die wir von den früheren Zuſtänden des mythologiſchen Bewußtſeyns gegeben haben.

Die Abſicht nun aber dieſer Schrecken hat uns ſchon die früher citirte Stelle des Proklos gelehrt. Sie ſollten die Seele dem Göttlichen unterwürfig machen und den folgenden ruhigeren Stand der Seele als deſto höhere Seligkeit empfinden laſſen. Wenn uns von dieſen Anſtalten der Myſterien vieles, und beſonders das Pſychologiſche derſelben, in einem gewiſſen Dunkel bleibt, ſo kommt dieß daher, daß jene reale Gewalt, in der ſich das Bewußtſeyn während des mythologiſchen Proceſſes befand und die noch lange Zeit eine fortwährend erregbare blieb — daß dieſe uns aus eigner Erfahrung nicht bekannt iſt, wie ſie den Hellenen bekannt war, die für dieſes mit dem Gott blind Behaftete des Bewußtſeyns ſo viel Ausdrücke haben. Sie nennen es z. B. τὸ θεόπληκτον, τὸ θεοβλαβές, τὸ θεόπληκτον τῆς ψυχῆς — das mit dem Gott gleichſam Geſchlagene der Seele. In einer merkwürdigen Stelle ſeiner Politik[1] ſagt Ariſtoteles, daß von gewiſſen Leidenſchaften zwar nur einzelne Seelen wirklich ergriffen werden, daß ſie aber in allen vorhanden ſeyen. Zu dieſen Leidenſchaften rechnet er aber neben Mitleid und Furcht auch den ἐνθουσιασμός. Wir müſſen das griechiſche Wort beibehalten, da wir unſer deutſches Begeiſterung nur im beſten Sinn zu nehmen gewohnt ſind. Der Zuſammenhang der Stelle zeigt aber, daß ἐνθουσιασμός sensu deteriori zu nehmen iſt, von einem das Bewußtſeyn der wahren Erkenntniß vielmehr verſchließenden, dem Bewußtſeyn keine Beſonnenheit, alſo auch keine freie Unterwerfung unter den höheren Gott zulaſſenden Zuſtand zu verſtehen iſt. Wir müßten das Wort durch Gottesbeſeſſenheit überſetzen. Ariſtoteles ſetzt nun in der obigen Stelle hinzu: dieſem πάθος des Enthuſiasmos ſeyen einige unterworfen. „Eben dieſe aber ſehen wir, wenn ſie der die Seele vom Orgiasmus befreienden Lieder ſich bedienen (ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι), wir ſehen ſie davon (von dieſen Liedern) wie von einer Arznei oder einem Reinigungsmittel, das man ihnen

[1] VIII, 7 (Sylb. p. 229, 2 sq.).

Digitized by Google

eingegeben hätte, zurechtgestellt (zurechtgebracht, beruhigt)". Ich habe die Worte *τὰ ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν μέλη* übersetzt durch „Lieder, welche die Seele vom Orgiasmos befreien". Es kann aber auch ein zusammengezogener oder sogenannter prägnanter Ausdruck seyn, *ἐξοργιάζειν τὴν ψυχήν* wäre dann so viel als *ἐκκαθαίρειν τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ὄργια*, die Seele zum Behuf der Orgien reinigen[1]. Denn es ist zu bemerken, daß obgleich *ὀργιασμός* ursprünglich freilich jenen wilden und besinnungslosen Taumel bacchischer Begeisterung bedeutet, das Wort *ὄργια* dennoch allgemein von allen Mysterien, auch z. B. denen zu Eleusis gebraucht wird (in einer dem Hippokrates zugeschriebenen Stelle wird sogar von *ὀργίοισιν ἐπιστήμης* gesprochen, wie auch wir wohl von Mysterien der Wissenschaft, von Einweihung in die Wissenschaft reden). Ebenso heißt das Verbum *ὀργιάζειν* Mysterien überhaupt begehen, z. B. also auch die eleusinischen. Das Wort *ἐξοργιάζειν* kommt nur in dieser Stelle des Aristoteles vor; insofern zweifelhaft; indeß wie man es übersetze, die Sache kommt auf dasselbe zurück. Auch wenn man die zweite Bedeutung annimmt, spricht Aristoteles von einem *ἐνθουσιασμός*, den er als ein *πάθος* beschreibt, dem manche unterworfen seyen, von dem sie aber durch den Gebrauch der heiligen, die Seele zum Behuf der Einweihung in die Mysterien reinigenden Lieder wie durch den Gebrauch einer Arznei befreit werden. Auf jeden Fall folgt also aus dieser Stelle, daß es gewisse Lieder gab, durch welche die Einzuweihenden zu den Mysterien vorbereitet wurden, und auf deren Wirkung in den Mysterien wir aus ihrer Wirkung außer den Mysterien schließen können, die sie nach jener Versicherung des Aristoteles ausübten. Von ihrer Wirkung in den Mysterien durfte Aristoteles nicht reden. Wenn sie aber außer den Mysterien jenen Enthusiasmos, der sich als eine Sucht oder Krankheit äußerte, besänftigten, so werden sie eben dieß noch viel mehr in den Mysterien geleistet haben.

Was im Anfang der Einweihung die Schrecken bewirken sollten, nämlich das im Bewußtseyn noch immer sich erhebende, dem wahrhaft Göttlichen widerstrebende Princip niederzuschlagen und das Gemüth,

[1] Vergl. zu dem Ausdruck des Aristoteles Plat. de Legg. VII, p. 790 E.

Digitized by Google

wie Proklos ſagt, dem Göttlichen zu unterwerfen, das vollendeten wahrſcheinlich dieſe heiligen Melodien, die jenes Princip vollends beſchwichtigten und wie durch eine Art von Zaubergeſang beſchwörend gleichſam einſchläferten. Dieſes ſcheint der Uebergang zum nächſten Moment, zur eigentlichen τελετή geweſen zu ſeyn, die mit dem Sterben verglichen wird (wozu ſchon der Gleichlaut mit τελευτή einlud). Hier kam es nämlich zum völligen Sterben jenes das Bewußtſeyn dem mythologiſchen Proceß unterwerfenden und es dadurch ſelbſt in die materielle Welt herabziehenden Princips. Wie das Freiwerden, die Löſung (λύσις) des Geiſtes von dem Leib Tod heißt, ſo konnte auch jene Löſung oder Befreiung des Bewußtſeyns von dem Materiellen des mythologiſchen Proceſſes ein Sterben genannt werden. Die τελετή war ſelbſt nur wieder Uebergang zur vollkommenen Einweihung, deren höchſte Stufe wieder die ἐποπτεία war, die als Zuſtand der allerhöchſten Seligkeit beſchrieben wird; daher die griechiſche Redensart ἐποπτεύειν μοι δοκῶ, ich ſcheine mir im Zuſtand des Epopten — des die Geheimniſſe nun Schauenden — zu ſeyn, ungefähr wie wir ſagen: ich bin wie im Himmel. Von der ἐποπτεία ſcheint ſich die μύησις (die Einweihung) dadurch unterſchieden zu haben, daß dieſe in Belehrung beſtand, in Mittheilungen, die bloß geiſtig aufgenommen wurden, die ἐποπτεία aber in der wirklichen Anſchauung der heiligen Geheimniſſe. Dieſe drei Stufen τελετή, μύησις und ἐποπτεία unterſcheidet wenigſtens Proklos[1], und Hermias in einem handſchriftlichen, von Sylveſtre de Sacy[2] citirten Commentar über den platoniſchen Phädros drückt ſich über den Unterſchied ſo aus, daß man ſagen kann, die μύησις ſey der theoretiſche Theil der Einweihung, die ἐποπτεία der praktiſche, an dem die Eingeweihten nun ſchon ſelbſt durch Handlungen Theil nahmen, oder wie er ſich ausdrückt, wo ſie in die göttlichen Myſterien ſelbſt eingeſetzt wurden. Von dieſer Seligkeit der Epopteia iſt die merkwürdigſte Beſchreibung in einem Fragmente enthalten, das bei Stobäus ſich findet und in der Pariſer Handſchrift

[1] Theol. Plat., L. IV, c. 26.
[2] bei Saint-Croix, T. I, p. 392.

Digitized by Google

dem Themiſtios zugeſchrieben wird, das aber von Wyttenbach dem Plutarch vindicirt worden als Bruchſtück aus deſſen Werk περὶ ψυχῆς, von der Seele. Merkwürdig iſt dieſe Stelle, weil ſie zugleich einen Ueberblick über die früheren Vorgänge gewährt. Plutarch ſpricht hier von dem Tode und fährt alsdann fort: Dann (im Tode) widerfährt ihr (nämlich der Seele) eben das, was dem in die großen Myſterien Eingeweihten widerfährt. Deßwegen — ſetzt er hinzu — entſpricht auch das Wort dem Worte (nämlich τελεῖσθαι, was eingeweiht werden heißt, dem τελευτᾶν, was ſterben bedeutet), wie die Sache der Sache entſpricht. Zuerſt langes Herumirren (es wird hier daſſelbe Wort πλάναι gebraucht, das von Demeter, die ihre Tochter, oder von Iſis, die den verlornen Oſiris ſucht), zuerſt langes Umherirren und beſchwerliche Wege und aus einem gewiſſen Dunkel (einem Dunkel beſonderer Art, das nach der früher angeführten Stelle durch abwechſelnde Lichterſcheinungen noch dunkler gemacht wurde) und aus einem gewiſſen Dunkel verdächtige (Argwohn oder Scheu erregende) und vergebliche (zu keinem Ausgang führende) Wege. Hierauf noch vor dem Ende ſelbſt alles Furchtbare, Schauer, Zittern, Angſtſchweiß und Entſetzen. Aus dieſem dann aber kommt ein wundervolles Licht dem Einzuweihenden entgegen oder glänzende Ebenen und Auen mit Stimmen und Chortänzen und ehrwürdigen, heiligen Lauten (ἱερὰ ἀκούσματα) und göttlichen Erſcheinungen (φαντάσματα ἅγια). Worauf der nun ganz Vollendete und Eingeweihte freigeworden (ἐλεύθερος γεγονώς) und entlaſſen umhergehend und gekrönt die geheimnißvolle Feier begeht — gekrönt (die Krone iſt überall Zeichen der Vollendung und des Siegs); wer wird hiebei nicht an die Stelle des Apoſtels erinnert: Ich habe den guten Kampf gekämpfet, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten, hinfort iſt mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, d. h. die Krone der Vollbringung, der Vollendung; ebenſo an das Wort eines andern Apoſtels: Selig der Mann, der Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret iſt, wird er die Krone des Lebens empfahen. Sofort, ſagt Plutarch ferner, gehet er mit heiligen und reinen Menſchen um, die uneingeweihte Menge der hier lebenden Ungereinigten

Digitized by Google

von oben her ſehend, wie ſie in tiefem Schlamm und Qualm von ſich ſelbſt zertreten und umhergetrieben und aus Unglauben an jene höheren Güter mit der Furcht des Todes allen andern Uebeln preisgegeben bleibt. Man darf annehmen, daß dieſe Vorgänge bei den Myſterien, ſoweit ſie äußerlich, ganz richtig beſchrieben ſind, zumal auch andere Beſchreibungen damit übereinſtimmen. Aber die Hauptfrage für uns iſt, was in den Eingeweihten innerlich vorging, welchen inneren Gewinn ſie von dieſem Vorgang hatten, worin eigentlich jene gerühmte Seligkeit beſtand. Hier iſt denn zu bemerken, daß von dem durch alle Stufen Hindurchgegangenen und vollendet Eingeweihten geſagt iſt, daß er frei geworden ſey und entlaſſen (ἄφετος), doch wohl entlaſſen eines früheren Zwangs, einer früheren Nothwendigkeit. Die frühere Nothwendigkeit aber, von der er durch die Einweihung frei wird, kann nur die des mythologiſchen Proceſſes ſeyn. Alſo der Eingeweihte wird erlöst von der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes. Vermöge dieſer Nothwendigkeit entſtanden ihm die materiellen Götter, und umgekehrt, ſolang das Bewußtſeyn mit den materiellen Göttern verkehrt, ſo lange iſt es nicht frei in ſeinen Vorſtellungen. Frei iſt es erſt, wenn es nicht mehr mit dieſen, ſondern mit den rein geiſtigen oder verurſachenden umgeht, und in der Gemeinſchaft mit dieſen ebenſo wie in ſeinem Urſeyn als in einem Paradieſe lebt; denn dort — an jenem Ort, in den der Menſch erſchaffen worden, und aus dem er durch eigne Schuld in die materielle Welt und in den materiellen mythologiſchen Proceß herabgeſunken — an jenem Ort war der Menſch, zwiſchen den rein göttlichen Potenzen eingeſchloſſen, auch nur mit dieſen im Verkehr. So verdankte denn das durch den mythologiſchen Proceß hindurchgegangene Bewußtſeyn es eben dieſem Proceß, daß ihm dieſe Stellung in der Mitte der göttlichen Potenzen, dieſes paradieſiſche Verhältniß, wie ich es der Kürze halber nennen will, zu einem im eigentlichen Sinn fühlbaren, ſenſibeln, empfindlichen wurde. Es war nicht bloß eine Seligkeit in Gedanken, dergleichen wohl auch der wahrhafte Philoſoph empfindet, es war eine wirklich erfahrene und reell empfundene Seligkeit. Anders weiß ich wenigſtens die Ausdrücke eines wahren und nicht bloß angenommenen

Entzückens, mit welchen die Griechen von der Wirkung ihrer Myſterien ſprechen, nicht zu erklären. Es war nach ihrer Beſchreibung ein wahrer Himmel, in dem ſich die Eingeweihten befanden. Das große, über alles herrſchende Weltgeſetz war ſo gerecht, daß es auch dem aufrichtigen Heidenthum ſeinen Himmel nicht verſagte, war es auch nicht der wahre, ſondern nur ein ſubjektiv empfundener. Wie die Mythologie, ſo waren auch die Myſterien nichts von Menſchen Gemachtes. Momente der Vergangenheit traten hier wieder hervor; es war ein reeller Proceß. Jeder ernſtliche Kampf findet ſeine Verſöhnung. Nur die Lüge, die innere Unwahrheit, iſt zur ewigen Qual verdammt.

Der Hauptbeweis nun für dieſe Anſicht liegt freilich im Ganzen unſrer Entwicklung, ſodann aber in der Myſterienlehre, von der nun erſt die Rede ſeyn wird, inwiefern ſich nämlich zeigen läßt, daß eben die reinen, geiſtigen oder verurſachenden Götter der Hauptinhalt der Myſterienlehre waren. Erſt Erfahrung, dann Lehre. Erſt aus dem wirklichen Erfahren bildet ſich die Lehre. Indeß glaube ich doch noch einen beſondern Beweis für dieſe Anſicht (von der Beſchaffenheit der in den Myſterien empfundenen Seligkeit) vorzüglich aus der Art führen zu können, wie Platon der Myſterien theils überhaupt erwähnt, theils wie er ſie mit dem vor- oder übermateriellen Zuſtand der Seele (in der von ihm angenommenen Präexiſtenz), ferner, wie er ſie mit dem Zuſtand des wahrhaften Philoſophen vergleicht. Wenn der Hymnus an Demeter in Bezug auf die eleuſiniſchen Weihen ausruft:

> Ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
> Selig, welcher das ſchaute der ſterblichen Erdebewohner!
> Aber wer dieſer Weihen nicht theilhaft, hat nicht ein gleiches
> Loos im Tode, ſobald er ins düſtere Dunkel hinabſtieg [1];

oder wenn Sophokles in einem Fragment (bei Plutarch) ausruft:

> O der Sterblichen
> Glückſel'ge, die, ſo dieſe Weihe ſchauend erſt
> Zum Hades wandeln! Denn ihr Theil iſt's dort allein
> Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

[1] v. 480 ff.

Digitized by Google

ſo ſieht man wohl, daß ſie die Seligkeit in den Myſterien als eine Vorbereitung, ja als ganz homolog oder gleich anſehen mit der, welche gereinigte Seelen nach dem Tode erwarte; es iſt mithin eine Seligkeit, wie ſie nicht mit dem Leibe, nicht in der materiellen Welt als ſolcher, ſondern nur in der Befreiung von dieſer empfunden wird [1]. Wenn nun aber Platon den Sokrates im Phädon [2] ſagen läßt: Es möchten die, welche die Weihungen oder Myſterien uns geſtiftet haben (*οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες*), nichts weniger als ſchlechte Leute geweſen ſeyn, ſondern wahrhaft ſchon längſt uns bedeutet haben, daß, wer ungeweiht und untheilhaft der Myſterien in den Hades gelangt, im Schlamm liegen werde (*ἐν βορβόρῳ κείσεται*), der Gereinigte aber und Geweihte, wenn er dorthin gelangt, mit den Göttern wohnen, ſo zeigt der Gegenſatz ganz deutlich, daß „im Schlamm liegen" nichts anderes bedeutet als in die Materialität verſunken ſeyn, „mit den Göttern wohnen und umgehen" aber nichts anderes heißt als mit den reinen Urſachen verkehren, in denen nichts Materielles mehr iſt. Nun kann aber jenes im Schlamm Liegen in der Unterwelt den Uneingeweihten nur darum begegnen, weil ſie nicht hier ſchon von der Materie ſich losgemacht haben, und im Gegentheil das Wohnen mit den Göttern den Geweihten nur darum bevorſtehen, weil ſie ſchon durch die Myſterien von dem Materiellen los und in Gemeinſchaft mit den reinen Urſachen gekommen ſind. Vergleichen wir damit die vorhin angeführte Stelle des Plutarch, ſo müſſen wir ſogar annehmen, daß in den Myſterien ſelbſt das verſchiedene Loos der Geweihten und Ungeweihten auf dieſe Weiſe dargeſtellt wurde, daß jene nämlich aus der Region des reinſten und lauterſten Lichts, in der ſie wandelten, herabſehen auf die in tiefem Schlamm und in Qual ſich ſelbſt zertretende und ſich herumtreibende Menge der Unbefreiten oder Ungereinigten.

Aus der Stelle des Phädon folgt alſo auf jeden Fall: Platon ſchrieb der Einweihung in die Myſterien die Löſung zu vom bloß Materiellen. Dieß kann nun freilich auch allgemein verſtanden werden.

[1] Man vergl. auch Hymnus in Cererem 486.

[2] p. 69 C.

Digitized by Google

Das menſchliche Leben überhaupt iſt ein Kampf zwiſchen Materie und Geiſt; durch denſelben unvordenklichen Vorgang, durch welchen das menſchliche Bewußtſeyn dem mythologiſchen, d. h. dem ſich in ihm wiederholenden Natur-Proceß unterworfen worden — durch denſelben Vorgang, der das menſchliche Bewußtſeyn in den materiellen Naturproceß zurückwarf, iſt auch der Materie überhaupt ein Uebergewicht über den Geiſt gegeben. Seinem Standpunkt gemäß macht nun auch Platon von dem, was in den Myſterien vorging, eine allgemeine, philoſophiſche Anwendung, aber wir dürfen uns dadurch nicht verleiten laſſen, die Myſterien etwa als Anſtalten von bloß ſittlicher Bedeutung anzuſehen, als ob in ihnen, wie Creuzer beſonders von den Eleuſinien meint, nur jener allgemeine Kampf zwiſchen Materie und Geiſt, den jeder Menſch zu kämpfen hat, dargeſtellt worden wäre. Wir dürfen nie den Bezug der Myſterien auf die Mythologie vergeſſen, mit der ſie in einem nothwendigen Zuſammenhang ſtanden.

Allerdings waren die Myſterien abgeſehen auf eine Befreiung von dem Materiellen, aber zunächſt von dem Materiellen der Mythologie, und die durch die Einweihung erlangte Seligkeit beſtand eben darin, daß die Eingeweihten durch ſie, von der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes befreit, in unmittelbaren Verkehr mit den rein geiſtigen Göttern geſetzt wurden. Indeß auch dieſes darf wieder nicht ſo verſtanden werden, als wäre in den Myſterien der materielle Polytheismus überall aufgehoben oder als nichtig erklärt worden, wie manche ſich vorgeſtellt haben, in den Myſterien ſey den Eingeweihten, der höchſten Stufe wenigſtens, die Nichtigkeit alles Götterglaubens, die Einheit des höchſten Weſens gelehrt, und es ſeyen ihnen zugleich gewiſſe Erklärungen mitgetheilt worden, aus denen ſich ergeben habe, daß die ſogenannten Götter keine wirklichen Götter, ſondern nur vergötterte Naturkräfte oder vergötterte Menſchen ſeyen. Damit wären alſo in den Myſterien nicht bloß die materiellen, ſondern auch die verurſachenden Götter als nichtig erklärt worden. Aber ſelbſt die materiellen wurden dem Eingeweihten nicht ſchlechterdings genommen oder als Nichtgötter erklärt. Ein ſolcher Widerſpruch zwiſchen dem öffentlichen Götterglauben

Digitized by Google

und den Geheimlehren läßt ſich nicht denken. Ich habe ſchon bemerkt, daß die Myſterien vielmehr ſelbſt nur die Erklärung, nur der Schlüſſel der Mythologie ſeyn konnten. Erklärung kann man aber das nicht nennen, wodurch das zu Erklärende aufgehoben oder zerſtört wird. Wir müſſen uns vielmehr das Verhältniß ſo denken, daß auch die materiellen Götter auf zweierlei Art, nämlich einmal eben bloß materiell, d. h. ohne eigentlichen Verſtand und ohne ein wahres Bewußtſeyn über ihre Bedeutung, betrachtet werden können, alsdann ſo, daß man in ihnen ſelbſt nur die verurſachenden Götter, oder daß man ſie (die materiellen) ſelbſt als bloße Formen und gleichſam Verkleidungen der verurſachenden Götter erkennt. In dieſer Betrachtungsweiſe werden auch die materiellen Götter vergeiſtigt, ohne darum aufgehoben oder für nichtig erklärt zu werden. Die Mythologie blieb dabei etwas Reelles. Die Myſterien behielten die Mythologie immer zu ihrer Vorausſetzung, die höhere Erkenntniß entſtand ſelbſt nur aus der Mythologie, und da in den Myſterien alles ſtufenweiſe ging und das Ganze nie auf einmal mitgetheilt wurde (wie Seneca ausdrücklich ſagt[1]: Eleuſis theilt nicht alles auf einmal mit und behält ſich für den Wiederkehrenden noch immer etwas vor), da die höchſte Stufe, die Epopteia, nicht von allen erreicht wurde, ſo iſt es ſogar wahrſcheinlich, daß auf einer gewiſſen Stufe die rein geiſtigen oder verurſachenden Götter noch immer nur in der Hülle der materiellen, und daß nur in der eigentlichen Epopteia die verurſachenden Götter unmittelbar und an ſich ſelbſt gezeigt wurden. Alſo jedenfalls kein Verhältniß der Ausſchließung zwiſchen beiden.

So viel von jener Stelle des Platon, wo er unmittelbar einer Lehre der Myſterien erwähnt, und woraus unwiderſprechlich folgt: die Myſterien ſelbſt ſchrieben dieſe Wirkung ſich zu, daß nämlich durch ſie die Geweihten aus dem Schlamm erhoben und in das Reich der reinen, immateriellen oder als immateriell betrachteten Götter verſetzt wurden.

Eine fernere Anzeige, daß die Wirkung der Myſterien in einer Verſetzung des Bewußtſeyns aus dem Reich bloß materieller

[1] Senec. Nat. quaest. VII, 31.

Digitized by Google

Geſtalten in das Reich der reinen, geiſtigen Potenzen beſtand, geht aus einer andern Stelle des Platon im Phädros hervor, wo er nämlich die Seele in ihrem früheren Zuſtande, und ehe ſie in die materielle Welt herabſank, Orgien, Myſterien begehen läßt. Wenn dieß, ſo mußte wohl umgekehrt in den Myſterien eine Wiedererhebung der Seele zu ihrem Urſtand geſchehen ſeyn. Es iſt hier nicht der Ort, zu unterſuchen, in welchem Sinn Platon die Präexiſtenz der menſchlichen Seelen ſich gedacht habe, ob ſo, wie er gewöhnlich verſtanden wird, nämlich, daß jede einzelne menſchliche Seele als dieſe vor ihrer Herabkunft in die materielle Welt in einer rein intelligibeln und in der Anſchauung der reinen Urbilder der Dinge exiſtirt habe, oder in dem Sinn, daß der Eine Menſch, der in uns allen lebt, urſprünglich allerdings außer und über aller Materialität, im reinen, geiſtigen Centrum war, aber aus dieſem heraustrat und ſelbſt dem materiellen Proceß wieder anheimfiel, über den er in der Schöpfung erhoben worden — eine Vorſtellung, die, im Vorbeigehen zu ſagen, ganz übereinſtimmend theils mit der altjüdiſchen Lehre von dem Adam Kadmon, dem Urmenſchen, theils mit der chriſtlichen, welche ſagt: wir haben in Adam alle geſündigt, was nichts anderes heißt als: der Eine Menſch, der geſündigt, lebt in uns allen, wir alle ſind nur Glieder, Geſtalten dieſes Einen. Umgekehrt, inwiefern dieſer in einer urbildlichen Welt gelebt, hätten auch wir in dieſer exiſtirt. Wie alſo Platon in dieſer Beziehung auszulegen ſey, kann hier füglich dahingeſtellt bleiben. Damals aber, ſagt er im Phädros, — nämlich eh' wir in die materielle Welt herabgeſunken — damals war die Schönheit leuchtend, nämlich ohne Flecken, ohne materielle Zuthat, in ihrer Reinheit oder an ſich ſelbſt zu ſchauen, als mit dem beglückten Chor ſeligem Anblick folgend wir mit Zeus, andere mit einem andern Gott ſchauten und eingeweiht wurden in diejenige Weihe, welche die ſeligſte von allen zu nennen ſich gebührt[1]. (Ich muß hier zu den Worten: wir mit Zeus u. ſ. w. eine Bemerkung machen. Zeus wird als der Vater der materiellen Götter und als der die verurſachenden Götter unmittelbar in ſich Aufnehmende, inſofern als

[1] p. 250 B.

Digitized by Google

Band zwiſchen dieſen und den materiellen Göttern betrachtet, und wird inſofern auch noch den geiſtigen beigezählt, über dem δῆμος der andern materiellen Götter erhaben geachtet. Er iſt πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Viele Spuren zeigen, daß auch von Zeus eine höhere Erklärung in den Myſterien gegeben wurde. Wenn Sokrates ſagt: Wir mit Zeus, ſo konnte er unter dem „wir" nicht bloß ſich und ſeine Mitunterredner meinen; offenbar will er ſagen: Wir zur Sterblichkeit beſtimmte, wir Menſchen, denen beſtimmt war, in die materielle Welt einzutreten. Dieſe waren alſo ſchon damals an Zeus gewieſen, den Vermittler zwiſchen der rein geiſtigen Welt (der Welt der rein geiſtigen Götter) und der materiellen Welt; die andern aber, von denen er ſagt, daß ſie mit einem andern der Götter gingen, können nur die Mitglieder jenes εὐδαίμονος χοροῦ ſeyn, den er kurz vorher genannt, die ſeligen Dämonen: dieſe alſo gingen mit einem andern der Götter, nicht einem der unter Zeus ſtehenden, ſondern mit einem der Götter an ſich, der rein intelligibeln Götter. Es iſt wohl begreiflich, daß Platon hier den Sokrates nicht ſich deutlicher ausdrücken läßt). Dieſe Weihe alſo, von der er ſo eben geſagt, daß ſie mit Recht die ſeligſte genannt werde, dieſe Weihe, ſagt er, dieſe τελετὴ begingen wir (ὠργιάζομεν — er braucht das von den Myſterien gewöhnliche Wort) als ſelbſt unverſehrte (ὁλόκληροι, in der Ganzheit, Integrität unſeres noch in ſeiner Einheit unzerſtörten Bewußtſeyns, eh' es durch das Hervortreten des einen ſeiner Principien — des materiellen — zerſtört worden) wir begingen dieſe Weihe ſelbſt ganz (oder unverſehrt) und unbetroffen von den Uebeln, die unſerer in dem nachfolgenden Leben warteten, und (wir begingen ſie) keine andern als vollkommene, lautere, einfache und ſelige Geſichte ſchauend (ἐποπτεύοντες, das eigentliche, von der höchſten Stufe der Myſterien gebräuchliche Wort. Offenbar ſind dieſe reinen, lauteren und ſeligen Geſichte den unförmlichen, durch den wilden Streit der Kräfte erregten, eben darum erſchreckenden, unheimlichen und unſeligen Phantomen entgegengeſetzt, welche die Eingeweihten vor der Epopteia, in der Vorbereitung zu dieſer ſehen mußten, Phantome, in welchen eben die Ausgeburten des bloß

Digitized by

materiellen Proceſſes gezeigt wurden). Wir begingen jene Orgien, fährt er fort, in reinem Glanz (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, nicht zwiſchen Licht und Finſterniß kämpfend, wie die, welche noch im Vorhof der Myſterien ſtehen) als ſelbſt Reine und noch nicht mit dieſem Mal Bezeichnete, das wir unſern Leib nennen, der uns wie eine Art von Schalthier gefeſſelt hält. — Außerdem, daß dieſe Stelle, indirekt wenigſtens, ein Licht auf die Vorgänge in den Myſterien ſelbſt wirft, dürfen wir, glaube ich, mit Recht noch den beſondern Schluß aus derſelben ziehen, daß nach der Kenntniß, welche Platon von den Myſterien hatte, die wahre Seligkeit der Epopteia in der Wiederherſtellung jenes reinen, urbildlichen, noch gleichſam himmliſchen und paradieſiſchen Bewußtſeyns beſtand. Platon vergleicht mittelſt der Ausdrücke, deren er ſich bedient, die Anſchauung in den Myſterien mit jener Anſchauung, der der Menſch in einem vormateriellen Daſeyn theilhaftig geweſen.

Es iſt hier auch der Ort, zu fragen, wie man ſich wohl vorſtellen könnte, daß Platon, um das, was nach ſeiner Denkart das Höchſte und Ehrwürdigſte war, auszudrücken, Gleichniſſe von Myſterien herzunehmen im Stande geweſen wäre, wenn dieſe keinen höheren Gehalt, wenn ſie wirklich nur den verächtlichen und futilen Inhalt gehabt hätten, den ihnen Voß, Lobeck und ähnliche Erklärer zuſchreiben. Solche Anſpielungen auf die Myſterien ſeinem Lehrer in den Mund zu legen, wäre eine wahre Impietät geweſen, zumal es bekannt iſt, daß Sokrates ſelbſt nicht in die Myſterien eingeweiht war, was Er auch nicht bedurfte; ſolche Anſpielungen im Munde des Sokrates werden durch dieſen Umſtand nur um ſo unverdächtiger, ſie beweiſen mehr als alle Aeußerungen der ſpäteren Platoniker, denen man allerdings ein beſonderes Intereſſe bei Aufrechthaltung der Myſterien zutrauen könnte, aber welches Intereſſe konnte Sokrates haben, ihnen einen ſo tiefen Gehalt zuzuſchreiben?

Einen ferneren Beweis für unſere Anſicht vom höchſten Zweck der Einweihungen gibt die Art und Weiſe, wie Platon das Glück der Myſterien mit dem Glück vergleicht, das dem Philoſophen zu Theil wird. Ich meine hier beſonders wieder den Phädon, dieſes Geſpräch, das

Digitized by Google

man wohl ſelbſt mit einer jener Melodien vergleichen könnte, von denen Ariſtoteles ſagt, daß ſie die Seele zur Begehung der höchſten Orgien geſchickt mache, oder mit einem Zaubergeſang, durch den die Furcht vor dem Sterben (d. h. vor der Trennung von der Materie), die in uns, wie Sokrates ſagt, beſtändig gleichſam beſprochen werden muß, beſchwichtigt und beſchworen wird, oder den man einen umgekehrten Sirenengeſang nennen dürfte, der, anſtatt wie der Geſang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über ſie hinaufzieht und erhebt. Hier iſt es, wo im Zuſammenhang mit jener ſchon angeführten Stelle, in der von den Myſterien ausdrücklich die Rede iſt, Sokrates beſonders auseinanderſetzt [1], daß, wenn wir je etwas rein (καθαρῶς) erkennen wollen, wir den Leib gleichſam laſſen müſſen, um mit der Seele ſelbſt die Sachen ſelbſt zu ſehen, woraus denn folge, daß wir deſſen, was wir zu lieben uns rühmen, nämlich der rechten Einſicht, erſt dann theilhaftig werden, wenn wir geendet oder vollendet haben, wie ja ſelbſt dieſes Wort andeute (das griechiſche Wort iſt τελευτᾶν, das, wie unſer deutſches enden oder vollenden, zugleich ſterben bedeutet); — wie man alſo das, was dem Eingeweihten in den Myſterien widerfährt, mit dem vergleichen kann, was dem Sterbenden widerfährt, ſo kann man auch das, was dem wahrhaften Philoſophen zu Theil wird, oder wonach er, obgleich vielfach vom Leibe gehindert, wenigſtens ſtrebt, mit dem vergleichen, was dem in den Myſterien Eingeweihten zu Theil wird. In der That, alles Philoſophiren iſt ein Aufſtreben der Seele aus dem Vermiſchten und aus verſchiedenartigen Wirkungen Zuſammengewachſenen zu dem Unvermiſchten, Einfachen, zu den reinen Urſachen, die, weil ſie allein mit der Seele ſelbſt (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) erkannt werden und nur im reinen Gedanken ſich darſtellen, auch allein, jede, ganz, vollkommen und lauter zu erkennen ſind, indeß in allem Abgeleiteten und Gemiſchten für uns neben einem Theil von Wiſſen ein ebenſo großer oder noch größerer Theil von Unwiſſen iſt, da wir alles Concrete zum Theil zwar wiſſen, zum größeren Theil aber eigentlich nicht wiſſen. Auch

[1] p. 66 D.

Digitized by Google

der Philoſoph ſtrebt in jene αὐγὴν καθαράν, in jenes unvermiſchte Licht, und wie nach Plutarch der Geweihte und Gereinigte die ungereinigte Menge von oben her betrachtet, wie ſie im Schlamm ſich wechſelſeitig zertritt und umhertreibt, ſo kann man wohl auch ſagen, daß der in die wahre Philoſophie Eingeweihte von oben her die Menge betrachtet, die in das bloß Materielle verſenkt, ohne in irgend einer Sache je zu den reinen oder an ſich ſelbſt erkennbaren Urſachen gelangt zu ſeyn, im Pfuhl der bloßen Meinungen ſich abarbeitet, in denen es ſtets nur ein Mehr oder Weniger der Wahrheit gibt, keine aber die ganze und volle beſitzt.

Der Zuſammenhang oder vielmehr die Aehnlichkeit der wahren Philoſophie mit der Einweihung in die Myſterien, die Platon angedeutet, die ſpäteren Platoniker aber vielfach ausgeführt haben, läßt ſich unter anderm auch daraus abnehmen, daß bei den Römern die Myſterien initia genannt wurden. Initia iſt aber ſoviel als principia, die Myſterien ſteigen alſo zu den Principien, zu den Urſachen ſelbſt auf. Mit dieſer Bemerkung mache ich den Uebergang zu der Myſterienlehre, nachdem ich die Vorgänge in den Myſterien ſelbſt — quae in iis fiebant — ſo viel möglich zu erklären geſucht habe.

Digitized by Google

Einundzwanzigste Vorlesung.

Nächst den besondern Beweisen, durch welche ich unsere Ansicht von der Natur der Epopteia, also unsere Ansicht von dem höchsten Zweck der Mysterien, begründet habe, ist der Hauptbeweis für die Richtigkeit jener Ansicht die Mysterienlehre, deren Inhalt nämlich völlig dieser Ansicht gemäß ist. Ich muß jedoch bemerken, daß übrigens auch die Mysterienlehre nie abstrakt existirt hat. Auch diese wurde vielmehr geschichtlich, durch wirkliche Vorgänge — scenische Darstellungen — gezeigt, δειχνύναι ist der gewöhnliche Ausdruck, der von dem Lehren, ὁρᾶν, (ὀπεῖν), ἐποπτεύειν, der von dem Lernen in den Mysterien gebraucht wird. Ob und inwiefern bei diesem Zeigen wirkliche Vorträge stattfanden, läßt sich nicht genau ausmitteln. Die Entwicklung der Mysterienlehre glaube ich übrigens nicht besser anfangen zu können, als indem ich eine auch schon von Sainte Croix und Creuzer bemerkte, wenn gleich nicht eigentlich benutzte Stelle des Pausanias vorausschicke, der von der eleusinischen Telete sagt [1]: Die ältesten Hellenen haben die eleusinische Weihe über alles, was zur Frömmigkeit (εὐσέβεια) oder Religion gehört, um so viel höher geachtet, als sie die Götter über die Heroen setzen. So hoch also die Götter über den Heroen, so hoch stehen die in Eleusis verehrten Gottheiten, die Gottheiten der Mysterien, über den andern, den mythologischen. Die Heroen sind als solche zwar höhere als menschliche, aber doch dem Loos

[1] X, 31. fin.

der Sterblichkeit unterworfene, mit einem materiellen Leib umhüllte Weſen. Die Götter aber ſind nicht bloß frei von der Sterblichkeit, ſondern auch von einem eigentlichen materiellen Leib. Heroen und Götter verhalten ſich alſo, wie relativ-materielle und immaterielle Weſen, und ähnlich werden nach den Worten des Pauſanias die andern Götter zu den in Eleuſis gefeierten ſich verhalten, nämlich die andern werden gegen dieſe wieder relativ materielle, dieſe dagegen werden nun die abſolut immateriellen, die rein geiſtigen, kurz, wie wir behaupteten, die verurſachenden Götter ſeyn. Mit dieſer Erklärung und daher auch mit der Behauptung, daß dieſe verurſachenden Götter der vorzügliche Inhalt der Myſterien-Erkenntniß waren, ſtimmt überein, daß namentlich die Götter der ſamothrakiſchen Geheimniſſe nicht Dii, ſondern Deorum Dii genannt wurden (die Götter welcher andern Götter als eben der materiellen oder mythologiſchen?), was nur ſoviel heißen kann, als die jene Götter (die materiellen) verurſachenden Götter. Eben dieſe, die Götter von Samothrake, wurden von den Römern (die ſich häufig und zahlreich dort einweihen ließen) Dii potes genannt, nicht wie man dieß gewöhnlich erklärt, im bloßen Sinn mächtiger Götter (da hätte man ja wohl potentes geſagt, und das Mächtigſeyn iſt ein Prädicat aller Götter), Dii potes hießen ſie vielmehr im Gegenſatz der materiellen, exoteriſchen, als die, die reine Potenzen, lautere Mächte, lautere Urſachen ſind [1].

So viel zum einſtweiligen Beweis meines erſten Satzes, daß die Götter der Myſterienlehren diejenigen waren, die als die rein wirkenden, verurſachenden, und eben darum auch geiſtigen gedacht wurden.

Dieſe Götter wurden nun aber 2) zugleich in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung gedacht, als ſolche, von denen keiner für ſich ſeyn könne und alle ſich wechſelſeitig vorausſetzen, ſo daß, wenn einer hinweggenommen werden könnte, alle zu Grund gingen. Dieß ſtimmt ganz überein mit dem Verhältniß, das wir unſern drei Potenzen zueinander gegeben haben, von denen jede für ſich, um einen anderweitig gebrauchten Ausdruck zu entlehnen, nur eine subsistentia incompleta

[1] Sie heißen auch θεοὶ μεγάλοι. Macrob. III, 4.

Digitized by Google

haben würde, die nur zuſammen etwas ſind. In meiner früheren, ſchon im Jahr 1815 erſchienenen Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, von der ich übrigens bemerken muß, daß ſie die ſamothrakiſchen Myſterien nicht vollſtändig umfaßt, es war in jener Abhandlung vorzüglich nur um Erklärung einer Stelle zu thun, in welcher die Hauptgötter von Samothrake mit myſteriöſen Namen genannt ſind, überhaupt konnte ich, zum Theil aber wollte ich damals noch nicht alles ſagen, — in jener Schrift glaube ich jetzt noch mit ſoviel Wahrſcheinlichkeit, als in ſolchen Dingen nur irgend ſich erreichen läßt, bewieſen, daß der Geſammtname jener ſamothrakiſchen Götter — der Name Kabiren — nichts anderes bedeutet als eben die unauflöslich Vereinigten, Mehrere, die alle wie Einer, oder wie man ſprüchwörtlich ſagt, wie Ein Mann ſind, wenigſtens ziehe ich dieſe vor nun ſchon ſo vielen Jahren aufgeſtellte Etymologie den ſeitdem verſuchten weit vor.

Der Gelehrteſte unter den Römern M. T. Varro erklärt die Kabiren für dieſelben oder als identiſch mit den Diis penetralibus der Römer. Dii penetrales ſind aber die eſoteriſchen, innerlichen, bloß wirkenden Götter, auch nach Varro: qui sunt introrsus, denen als reinen Urſachen nichts undurchdringlich, die das Innerſte aller andern ſind; und von dieſen, den Diis penetralibus, ſagt Varro dann ferner, ſie ſeyen diejenigen, welche die Etrusker consentes et complices nennen. Dieſe beiden Wörter drücken eben ganz den Begriff aus, den wir ſchon in dem Namen Kabiren nachgewieſen, den Begriff der unauflöslich Verketteten. Complices bedarf keiner Erklärung. Consentes iſt nicht von consentire, ſondern, wie absentes von absum, ſo iſt consentes von consum abzuleiten. Consentes ſind alſo die nur zuſammen Seyenden, von denen keiner ein Seyn für ſich hat, die nur zuſammen leben und ſterben können. Aber ganz ſo verhalten ſich unſere drei Potenzen, von denen wir ganz richtig ſagen würden, ſie ſeyen complices unius ejusdemque existentiae[1]. Wir haben ſomit die Principien, aus denen die ganze Mythologie abgeleitet iſt, in den Myſterien ſelbſt nachgewieſen. Dann aber iſt eine Erklärung vollendet zu nennen, wenn die Urſachen

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 293. D. H.

Digitized by Google

zuletzt im Gegenſtande ſelbſt als erkannte nachgewieſen ſind. Die Myſterien ſind nicht anderes als das Bewußtſeyn, nämlich das höhere, begreifende Bewußtſeyn der Mythologie, und Inhalt dieſes Bewußtſeyns der Mythologie ſind, wie jetzt bewieſen, eben jene Potenzen, aus denen ſich uns als Urſachen die ganze Mythologie abgeleitet.

Aber 3) nicht bloß in ihrer unauflöslichen Verkettung, ſondern zuletzt auch als ein und derſelbe Gott oder als ſucceſſive Perſönlichkeiten eines und deſſelben Gottes ſind dieſe verurſachenden Götter Inhalt der Myſterienlehre. Deutlicher: das war unter den Lehren der Myſterien die höchſte, daß jene verurſachenden Götter nicht bloß unauflöslich vereinigt, ſondern daß ſie nur ein und derſelbe — wir können ſagen, aus ſich, durch ſich, in ſich ſelbſt gehende — Gott, nur verſchiedene Geſtalten oder vielmehr Momente dieſes Einen ſeyen. Dazu gelangte das Bewußtſeyn auf folgende Art. Der blinde oder reale Gott, indem er vom Dionyſos ganz überwunden in ſein An-ſich zurückgebracht iſt, iſt er dem, von dem er überwunden, gleich und ſelbſt Dionyſos, wie im ägyptiſchen Bewußtſeyn der überwundene Typhon ſelbſt zum Oſiris wird; nur iſt er Dionyſos der erſten Potenz, gleichwie der bisher allein ſo genannte als Dionyſos^2 (der zweiten Potenz) erſcheint. Der dritte aber, der als Geiſt ſeyende Gott, der betrachtet wird als das eigentliche Ende, als der von Anfang ſeyn ſollte, dieſe dritte Perſönlichkeit, die der erſte Dionyſos, indem er von dem Seyn abſcheidet, gleichſam an ſeiner Statt im Seyn zurückläßt, dieſer iſt eben darum nur eine andere Geſtalt des erſten, alſo iſt er ebenfalls Dionyſos, nur Dionyſos^3 (der dritten Potenz). Damit das Bewußtſeyn völlig beruhigt werde über den in der Vielheit untergegangenen (zur Vielheit überwundenen) Einen — und damit der Proceß als theogoniſcher im höchſten Sinn empfunden werde — muß dieſer dritte zugleich mit dem Bewußtſeyn geſetzt werden, daß dieſer geiſtig ein und derſelbe ſey mit dem unſichtbar gewordenen, ſubſtantiell Einen, und daß es nur eben dieſer ſey, der in jenem dritten wieder auflebe. Nur ſo iſt denn jetzt alles Dionyſos. Nur ſolange die Spannung beſtand, waren die Potenzen different. Das beſondere Seyn einer jeden beruhte nur auf der Spannung; mit

Digitized by Google

aufgehobener Spannung iſt das zuvor getrennte nur noch ein und daſſelbe Seyn. Dieſes war nun allerdings nur die höchſte Anſicht, die nur in den Myſterien vollſtändig ausgebildet wurde. Herodotos, überall, wenn man ihn nur verſteht, einſichtsvoll, treu und wahr, hat dieß in der früher angeführten Stelle[1], wo von Melampus die Rede iſt, trefflich eingeſehen und auch ausgedrückt. Herodotos ſagt von Melampus, er habe die Hellenen den Dionyſos kennen gelehrt (nämlich den zweiten Dionyſos, den thebaniſchen, oder den Bakchos): *οὐ*, ſetzt er hinzu, *οὐ πάντα συλλαβών*, nicht alles, nicht das Ganze zuſammennehmend (es gab alſo — das wußte Herodotos — etwas zuſammenzunehmen), *ἀλλὰ*, fährt er fort, *οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν*, aber die auf ihn oder nach ihm gekommenen Weiſen haben dieß größer, d. h. in größerem Umfang, ausgeſprochen oder an den Tag gebracht, d. h. ſie haben die ganze, vollkommene Dionyſosidee ausgeſprochen, von welcher nach ſeiner Meinung Melampus nach Griechenland nur einen Theil, nur die vermittelnde Potenz, nur den zweiten Dionyſos als ſolchen, gebracht hatte.

Wenn wir nun dieſem dreifachen Dionyſos die dreifache ihm entſprechende weibliche Gottheit, d. h. (wie wir früher dieß ſchon erklärt haben) das entſprechende dreifache Bewußtſeyn, an die Seite ſtellen — jedem Moment der Dionyſosidee entſprechend ein Moment des Dionyſosbewußtſeyns, der durch eine weibliche Gottheit bezeichnet iſt — ſo haben wir damit den ganzen und vollſtändigen Inhalt der höchſten in den Myſterien begriffenen Lehre. Die drei, den drei Momenten der Dionyſosidee entſprechenden weiblichen Geſtalten behalte ich mir indeß vor, ſpäter namhaft zu machen und nachzuweiſen. Denn die Stelle des Herodotos abgerechnet, die indeß ſelbſt erſt verſtändlich wird, wenn man die vollſtändige Dionyſosidee ſchon hat, haben wir dieſe Idee ſelbſt eigentlich noch durch keine ausdrückliche Thatſache, wir haben ſie wohl etwa philoſophiſch dargethan — denn ſie iſt allerdings eine nothwendige Folge unſrer ganzen Entwicklung —, aber wir haben ſie noch nicht hiſtoriſch nachgewieſen, was ich in dieſer ganzen Unterſuchung ſtets mir zur Pflicht

[1] II, 49. Vergl. oben S. 425.

Digitized by

gemacht habe. Bei dieſer Gelegenheit alſo denke ich dann auch die entſprechenden weiblichen Gottheiten aufzuführen.

Was nun jene Nachweiſung ſelbſt betrifft, ſo habe ich vorläufig ſchon bemerkt, daß auch die Myſterien*lehre* nicht abſtrakt dargeſtellt, ſondern im eigentlichen Sinn *gezeigt* wurde. Jene letzte geiſtige Einheit, in der alle frühere Spannung ſich löste und aufhob, *war* nicht eine unmittelbare, eine ungeſchichtliche, eine in dieſem Sinn abſolute, ſie war eine gewordene, vermittelte, *erzeugte*, und konnte daher nur als eine ſolche auch dargeſtellt werden. Dieſe letzte Einheit, in der nun nichts Materielles mehr, die eine rein geiſtige war, beruhte aber allein darauf, daß der erſte Dionyſos vom Seyn abgeſchieden, aus dem äußeren Seyn wieder zurückgetreten war *in* ſein An-ſich. Als ſolcher war er nun nicht unmittelbar der geiſtige Gott, er war der erſt ins Seyn gekommene und aus dem Seyn wieder abgeſchiedene, und nur ſo — d. h. nur mittelbar, nur durch jene geſchichtliche Vermittlung — *geiſtige* Gott. — Als dieſer nur zuerſt in das Seyn hervorgetretene, aber in der Folge unſichtbar gewordene, mußte er durch einen eignen Namen bezeichnet werden. Dionyſos war er nur als der ſchon vergeiſtigte, dieß war bloß Eine Seite der Idee. Auch als Hades war er nur als der unſichtbar *gewordene* bezeichnet, und nur ſo läßt ſich erklären, was Herakleitos ſagt: *Ἀιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός*, Hades und Dionyſos ſeyen derſelbe[1]. Allein Hades war er nur als der *unſichtbar* gewordene. Aber unſichtbar war er nicht ſchlechthin, ſondern *als* der einſt ins Seyn hervorgetretene. Um alſo zugleich als *dieſer* bezeichnet zu werden, oder dieſe Seite auszudrücken, bedurfte es eines beſonderen Namens. Dieſer findet ſich auch. Der erſte Dionyſos, der Dionyſos der erſten Potenz hieß in den Myſterien *Zagreus*, vollſtändig Zagreus-Dionyſos.

Daß Zagreus der erſte, älteſte Dionyſos iſt, erhellt a) daraus, daß er ausdrücklich ſo genannt wird, gewöhnlich und regelmäßig bei *Nonnos*, der ein eignes Epos unter dem Namen Dionysiaca geſchrieben — freilich ein ſehr ſpäter, ſchon tief in die chriſtliche Zeit hereingehender Schriftſteller, aber voll gelehrter Kenntniß der Mythologie und der

[1] Plut. de Isid. et Osir. c. 28. (Vergl. Philoſ. der Myth., S. 376. D. H.)

Myſterien, und der noch viel Quellen hatte, die uns fehlen. Gewöhnlich heißt Zagreus bei Nonnos *παλαιότερος Διόνυσος*, ebenſo *ἀρχέγονος Διόνυσος*, zuerſt geborener, im Gegenſatz mit dem *ὀψίγονος* (ſpät geborener). Daß Zagreus der erſte Dionyſos, der reale Gott überhaupt iſt, erhellt b) daraus, daß er bei Heſychios als *Διόνυσος χθόνιος* erklärt wird, der unterirdiſche, d. h. der unſichtbare, der vom Seyn abgeſchiedene Dionyſos. Schon übrigens in einem Fragment des Aeſchylos iſt Zagreus mit dem Hades identiſch[1]. Als der alte Dionyſos iſt Zagreus c) durch ſeine Geburt bezeichnet. Er wird nämlich als Sohn des Zeus und der Perſephone erklärt. Um dieß begreiflich zu machen, bitte ich Sie, Folgendes zu bemerken. Da die verurſachenden — die eigentlich theogoniſchen — Potenzen dem Bewußtſeyn nur eben durch Vermittlung des mythologiſchen Proceſſes entſtehen — das eſoteriſche Bewußtſeyn, wie ich früher ſchon gezeigt, entſteht immer wieder nur aus dem mythologiſchen Proceß und ſetzt dieſen beſtändig voraus, es kann ſich von dieſem nie völlig losreißen — da es alſo doch nur der theogoniſche Proceß iſt, durch den für das Bewußtſeyn die Erkenntniß der verurſachenden Potenzen vermittelt iſt, ſo entſtehen dem Bewußtſeyn nun auch dieſe ſelbſt wieder durch Zeus (denn Zeus iſt nur Ausdruck des theogoniſchen Proceſſes überhaupt), und ſo iſt denn auch Zagreus für das Bewußtſeyn ein Sohn des Zeus und der durch Zeus bezwungenen, d. h. dem theogoniſchen Proceß unterworfenen Perſephone, worin jedoch zugleich eben das ausgedrückt iſt, daß der Begriff des Zagreus im Bewußtſeyn ein jüngerer und ſpäterer iſt, als der des Zeus, daß er im Bewußtſeyn erſt in Folge jener letzten Kriſis entſteht, in Folge welcher Zeus nun das Ende und das letzte Erzeugniß des ganzen theogoniſchen Proceſſes iſt. Aber — er iſt Sohn des Zeus von der Perſephone. Denn nachdem am Ende des Proceſſes in Perſephone zugleich der erſte Anlaß deſſelben, jene verhängnißvolle Möglichkeit erkannt iſt, durch welche, inwiefern ſie in die Wirklichkeit übergeht oder heraustritt (*προϊέναι* iſt ein ganz gewöhnlicher Ausdruck, der von Perſephone gebraucht wird) der ganze Proceß geſetzt iſt, nachdem in Perſephone einmal das ſubjektive Princip, der

[1] Siehe unten S. 470, wo dieſes Fragment mitgetheilt iſt.

Digitized by Google

ſubjektive Anfang der ganzen Mythologie erkannt iſt, ſo kann folgerechter Weiſe auch nur Perſephone die Mutter, d. h. das Setzende des erſten Dionyſos ſeyn, desjenigen, der der objektive Anlaß des Proceſſes und in dem ganzen Verlauf des Proceſſes Gegenſtand der Ueberwindung iſt; ſowie umgekehrt, daß Perſephone Mutter des Zagreus iſt, beweist, daß eben dieſer der erſte (alſo der Anlaß gebende) Dionyſos iſt. Perſephone — die in dem erſten Bewußtſeyn verborgene Möglichkeit — wird in dem unzugänglichen Ort, wo die Mutter ſie verborgen hat, von Zeus in Schlangengeſtalt beſchlichen und empfängt von ihm den älteſten Dionyſos, denſelben, dem ſie nachher als Hades ſich vermählt. Dieß war für das mythologiſche Bewußtſeyn und ſelbſt für die Myſterien nicht etwa, wie man denken möchte, ein Widerſpruch. Denn die Perſephone, welche den Zagreus gebiert, iſt die hervorgetretene, die, welche ſich dem Hades vermählt, iſt die wieder verborgene, zur Verborgenheit zurückgebrachte, alſo eine andere, und ſo iſt Zagreus Sohn der Perſephone nicht als Hades, d. h. als der unſichtbare, ſondern als der ſichtbare, und umgekehrt iſt er Gemahl der Perſephone nicht als Zagreus, ſondern als Hades. Uebrigens gehört die Perſephone als Mutter des Zagreus ganz allein der Myſterienlehre an, die ſelbſt kein anderes Mittel hatte, ihre Vorſtellungen auszudrücken, als das Mythologiſche der Zeugung, der Geburt u. ſ. w. Die Myſterien hörten nicht auf, die Sprache der Mythologie zu reden, die einzige für ihre Zeit, für das damalige Bewußtſeyn verſtändliche.

Daß alſo Zagreus der erſte oder älteſte Dionyſos iſt, glaube ich hinlänglich bewieſen zu haben; auch iſt darüber nirgends ein Zweifel. Nur weil dieſer myſteriöſe Gott begreiflicherweiſe ſelten genannt wird, ſo iſt es nicht unwichtig, alle Züge aufzuſuchen, die ſich von ihm zerſtreut vorfinden. Von ſolchen will ich folgende anführen. — Einer der Beinamen des Zagreus iſt ὠμηστής, der erbarmungsloſe (eigentlich der rohes Fleiſch ißt, daher blutgierig, von Achilleus gebraucht in der Ilias[1], wo hinzugefügt iſt: οὐ σ' ἐλεήσει, er wird ſich dein nicht erbarmen). Für Διόνυσος ὠμηστής ſcheint man auch Διόνυσος

[1] XXIV, 207.

ἀγριώνιος gesagt zu haben, der wilde, der menschenfeindliche Dionysos. Letzteres Epitheton ist unstreitig gleichbedeutend mit ἄγριος, wild, das besonders von den Titanen gebraucht wird und an das früheste, thierähnliche, im freien Feld umherschweifende Leben erinnert. Hieran schließt sich bequem eine Stelle des Diodor von Sicilien, den ich, wo er für sich oder allein steht, nicht gerne citire. Dieser sagt[1], nachdem er zuvor von dem thebanischen Dionysos gesprochen: Sie erzählen aber auch von einem andern Dionysos, πολὺ τοῖς χρόνοις προτεροῦντα τούτου, der der Zeit nach weit vor diesem gewesen sey; denn, setzt er hinzu, von Zeus und Persephone sey ein Dionysos gezeugt worden, der welcher von einigen Sabazios genannt worden. Hiemit wird also dieser so viel ältere Dionysos als sich herschreibend aus der wilden Zeit des Zabismus bezeichnet. Es ist der Gott des Zabismus, der bei den Griechen schon der Διόνυσος ὠμηστής geworden ist.

Das Prädicat ὠμηστής paßte durchaus nicht für den zweiten Dionysos, den wohlthätigen, menschenfreundlichen, wohl aber paßt es auf den Zagreus, denn dieser ist allerdings der wilde, von diesem erzählt Plutarch im Leben des Themistokles[2] Folgendes: diesem seyen vor der salaminischen Seeschlacht drei von Aristides gemachte Gefangene gebracht worden, sehr schön anzusehende, mit Gold und Kleidern kostbar geschmückte Jünglinge, Schwestersöhne des Xerxes. Diese sehend, habe der Wahrsager Euphrantides, da zugleich gewisse andere Wahrzeichen hinzugekommen, den Themistokles inständig aufgefordert, die Jünglinge dem wilden Dionysos unter Gebeten zu weihen, so werde Heil und Sieg den Hellenen werden. Themistokles sey erschrocken, aber die Menge, wie sie stets gewohnt sey, in großen Gefahren oder schweren Kämpfen mehr Heil von vernunftlosen als vernünftigen Dingen zu erwarten, habe, den Gott anrufend, die Gefangenen zum Altar getrieben und den Themistokles gezwungen, das Opfer vollbringen zu lassen. Dieß erzähle ein vernünftiger und gelehrter Geschichtschreiber Phanias aus Lesbos. Die Erzählung ist auch aus mehreren Gründen nicht unwahrscheinlich: 1) spätere

[1] IV, 4.
[2] c. 13 (cf. c. 12).

Digitized by Google

Wahrſager[1] berufen ſich in Plutarchs Pelopidas (c. 21) auf dieſen Vorgang, der jedoch dieſes barbariſche Opfer zurückweist, denn nicht, ſagt er, jener Typhon, noch die Giganten (in dieſe wilde Zeit gehören ſolche Opfer), ſondern der Vater aller Götter und Menſchen herrſche. Auch darum 2) hat dieſe Erzählung Wahrſcheinlichkeit, weil die Hellenen während der Perſerkriege, wo Xerxes, der Anhänger einer unmythologiſchen Religion, ganz beſonders die Tempel der mythologiſchen Götter zerſtörte, weil, ſage ich, während dieſes ganzen Krieges die Hellenen ihr Heil hauptſächlich auf jene höheren Götter geſetzt zu haben ſcheinen, durch die vorzüglich ſie über die Götter der Barbaren ſich gehoben glauben mußten, oder die ſie dieſen ebenfalls als geiſtige entgegenſetzen zu können glaubten (unter ihren geiſtigen Göttern aber war Zagreus der dem realen Gott entſprechende), wie denn überhaupt der perſiſche Krieg nicht ohne die größten Folgen blieb für die Vergeiſtigung der helleniſchen Religion, der erſte Beweis iſt die freie zugleich und tiefſinnige religiöſe Denkart des Aeſchylos, der ſelbſt bei Marathon geſtritten, und die ohne den perſiſchen Krieg vielleicht nie entſtanden wäre oder nicht ſich hätte zeigen dürfen. So erzählt ja derſelbe Plutarch[2], daß während der Seeſchlacht bei Salamis ein großes Feuer von Eleuſis her aufgeleuchtet habe, zugleich habe ein Schall und Laut, wie wenn eine Menge Menſchen den myſtiſchen Jakchos-Geſang anſtimmten, das thriaſiſche Feld erfüllt. Analoges iſt auch bei Herodotos[3], der unter anderm erzählt, wie ſchon vor der Schlacht bei Marathon, als die atheniſchen Feldherren den Läufer Pheidippides nach Sparta ſchickten, ſchleunigen Zuzug und Hülfe von den Lacedämoniern zu begehren, dieſem auf dem Wege dahin bei dem partheniſchen Gebirg oberhalb Tegea Pan, Dionyſos Freund, begegnet ſey, und ihm befohlen habe, die Athener zu fragen, warum ſie ihn, der ihnen ſo geneigt wäre, ihnen ſchon manchen Dienſt erwieſen hätte und auch ferner erweiſen wollte, ſo wenig achteten. Die Athener

[1] Die Wahrſager (μάντεις) galten nur darum für Wahrſager, weil ſie in dem tiefſten Rapport mit der Vergangenheit geblieben waren.

[2] Them. c. 15.

[3] VI, 105.

Digitized by Google

haben ſofort nach Sicherſtellung des Staats ihm einen Tempel gebaut und ihn ſeitdem durch jährliche Opfer und Fackelrennen verehrt. — Im Leben des Antonius[1] wird der *Διόνυσος ὠμηστής* noch einmal erwähnt. Dort wird erzählt, daß bei deſſen Einzug in Epheſus die Weiber ſich in Bacchantinnen, Männer und Knaben aber in Satyre und Pane verkleidet und ihm (dem Antonius) als *Διόνυσος χαριδώτης καὶ μειλίχιος* zugerufen hätten. Plutarch ſetzt hinzu: Ein ſolcher, nämlich ein wohlthätiger und milder, ſey er einigen geweſen, den meiſten aber *ὠμηστὴς καὶ ἀγριώνιος*. Hiernach ſcheint es gebräuchlich geweſen zu ſeyn, dem wilden Dionyſos einen holdſeligen und milden entgegenzuſetzen (denn dieß bedeutet *μειλίχιος*). Aber der milde war nicht ein anderer als der wilde, ſondern derſelbe, der erſt wilde und grauſame wird in der Folge zum milden, wohlwollenden.

Ich bemerke nur noch, daß in älteren Schriftſtellern der Name — Zagreus — nicht vorkommt. Soviel ich ſehe, wird er nicht eher als von Plutarch, dann von Heſychios, der ihn als *Διόνυσος χθόνιος* erklärt, und endlich von Nonnos genannt, ſo wie allerdings, wie ſchon erwähnt, in Fragmenten des Aeſchylos[2]. Plutarch nennt ihn in einer

[1] c. 24.

[2] Dieſe Fragmente ſind für unſere Anſicht in hohem Grade beſtätigend. Ich theile ſie deßhalb mit aus Larcher, Remarques critiques sur l'Etymologicum Magnum (angehängt der Ausgabe von Orionis Thebani Etymologicum ed. Sturz Lips. 1820. 4°), p. 213.

(Stelle des Etym. Magn.: *Ζαγρεὺς ὁ Διόνυσος, παρὰ τοῖς ποιηταῖς· δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διόνυσος. Καλλίμαχος, νῦα Διόνυσον Ζαγρέα γιναμένη παρὰ τὸ ΖΑ, ἵν' ᾖ ὁ πάνυ ἀγρεύων· τινὲς τὸν αὐτὸν φασιν εἶναι τῷ Πλούτωνι.*)

L'Etymologique, manuscrit impérial, rapporte sur ce mot des choses curieuses. Voici comment il s'exprime:

Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε παννέρτατε πάντων,
ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σκύφῳ·

Ζαγρεῦ τε νῦν με καὶ πολυξαίνῳ χαίρειν.
ἐν δὲ Λιγύστῃ· ὃν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλοῦτον καλεῖ τὸν Ἀγραῖον τὸν πολιξαινώτατον· διὰ τῶν κεκμηκότων.

Larcher lieſt *Σκυρίαις* ſtatt *Σκύφῳ*,
πολυξένῳ „ *πολυξαίνῳ*,

ſeiner philoſophiſchen Schriften[1] Zagreus; ſonſt bezeichnet er ihn bloß als Δ. ἀγριώνιος und ὠμηστής. Ich glaube nun zwar nicht, daß hieraus ſtreng genommen gefolgert werden kann, dieſer Name ſey ihm erſt in den ſpätern Jahrhunderten beigelegt worden. Denn es war eben ſein myſteriöſer Name, und in der Myſterienlehre ſelbſt war unſtreitig wieder dieſer erſte und älteſte Dionyſos der geheimnißvollſte, unheimlichſte, den man am wenigſten gern bei ſeinem, nur in den Myſterien bekannten, Namen nannte. Ich habe auch in den Vorleſungen über die Mythologie ſchon bemerkt, daß am wenigſten da, wo es auf Myſterien und Geheimlehren ankommt, der ſpätere Schriftſteller ſchon darum, weil er dieß iſt, verdächtig oder weniger glaubhaft iſt. Denn gar manche Myſterien, nicht bloß politiſcher, ſondern auch verheimlichter religiöſer und anderer Geſellſchaften, ſind nicht gleichzeitig mit ihrem Urſprung, ſondern meiſt erſt ſpäter, aber darum nicht weniger auf eine glaubhafte Weiſe bekannt geworden. Allein es iſt auch für die Sache durchaus nichts daran gelegen, ob dieſer beſondere Name ſo alt iſt als die höhere Dionyſoslehre ſelbſt. Ich wäre ſogar nicht abgeneigt, den Namen für einen jüngeren, erſt ſpäter eingeführten zu halten, da in der griechiſchen Sprache ſich durchaus keine mögliche

Αἰγυπτίοις ſtatt Αἰγύπτῳ,

den letzten Satz: ὃν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν Ἀγρέα:

τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων.

c'est le vers 163 des Suppliantes d'Eschyle.

Aus Dindorf zum Thesaurus l. gr. Stephan. erſehe ich, daß dieſe Fragmente auch anderwärts vorkommen mit manchen Veränderungen: voce Ζαγρεύς:

Etymol. Gudian. p. 227, 37. et Gramm. Crameri Anecdot. vol. 2. p. 443, 8: Ζαγρεὺς ὁ μεγάλως ἀγρεύων, ὡς

Πότνια Γῆ, Ζαγρεῖ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων.

ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἐφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σκύφῳ (al. Σισύφῳ),

Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ χαίρειν.

Ἐν δὲ Αἰγυπτίοις (i. e. Suppl. 156) οὕτως αὐτὸν τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν ἀγραῖον (corrigendum Ζαγρέα, quod in cod. Dorvillii posuisse videtur Blomfield in Gloss. ad Aeschyli Septem 858, vel saltem Ζάγριον) τὸν πολυξενώτατον Δία (corrig. Ζῆνα) τῶν κεκμηκότων.

[1] de Ei ap. Delph., c. 9.

Digitized by Google

Etymologie für ihn findet, eine ſehr einleuchtende dagegen, wenn man ihn für einen urſprünglich orientaliſchen nimmt. Er könnte alſo gar wohl zu einer Zeit erſt eingeführt worden ſeyn, da mit orientaliſchen Ideen, denen ſich das ſpätere Heidenthum überhaupt wieder zuwendete, auch orientaliſche Namen in die griechiſche Myſterien Eingang fanden, und wo man überhaupt aufgelegt, geneigt wurde, in allen Religionen Eine zu ſehen. Hier konnte man leicht einen Werth darauf ſetzen, einen griechiſchen Gott z. B. mit einem ägyptiſchen, und ſo etwa den älteſten Dionyſos mit dem in Aegypten ebenfalls erſt ſpäter ſo genannten Serapis als identiſch zu erklären, und ihm deßhalb auch einen mit dieſem übereinſtimmenden Namen beizulegen, denn der Name des Serapis ſcheint mir wirklich mit dem Namen Zagreus vergleichbar (natürlich kommt dabei bloß die erſte Sylbe in Betracht). Denn Serapis oder Sarapis nach einer andern ebenſo gewöhnlichen Angabe iſt offenbar zuſammengeſetzt aus Sar und Apis; jenes Sar aber, wenn man es mit dem ſemitiſchen Ain geſchrieben denkt, kann ebenſowohl Sar als Sagar ausgeſprochen werden. Aus dem letzten konnte nun Zagreus oder in der mildern Ausſprache Sagreus entſtehen, und, ſo erklärt, erhielte der Name Zagreus eine ſeinem Begriff ganz entſprechende Bedeutung. Doch dieß kann völlig dahingeſtellt bleiben, es iſt für meine Anſicht vollkommen gleichgültig, was man über den Namen Zagreus denken will, nur die Sache, der Begriff dieſes erſten Dionyſos iſt nothwendig ſo alt als die vollkommene oder vollſtändige Dionyſoslehre, die doch ſchon Herodotos als eine vorhandene, längſt vor ſeiner Zeit aufgekommene kennt, gleichwie ſchon zur Zeit der Perſerkriege der *Διόνυσος ὠμηστής* ein bekannter und angenommener Begriff iſt.

Das mythologiſche Bewußtſeyn hält in dem ſpäteren Moment ſtets die früheren feſt. Tief in ſeiner Erinnerung haftet die Geſtalt des Gottes in ſeinem alles verzehrenden, noch ausſchließlichen Seyn. Hier heißt der Gott *ἀγριώνιος*, der wilde, unholde, dem menſchlichen Leben feindliche. Aber eben dieſer iſt in einem ſpäteren Moment, da er ſchon dem höheren und beſſeren Selbſt nachgiebig, fügſam geworden iſt, nur ſelbſt der milde, der wohlthätige, der Freudenſpender (*μειλίχιος καὶ χαριδώτης*), in dieſer

Beziehung auch *ἰσοδαίτης*, unſtreitig von *ἶσος*, gleich, und *δαίω*, im Sinn von austheilen, alſo der gleich austheilende, der jedem das ihm zukommende Seyn ertheilt. Eben derſelbe nämlich, welcher der allein oder ausſchließlich Seyende war, iſt in der Folge der Herr des getheilten Seyns, indem er, ſelbſt auf das Seyn verzichtend, ſich zum bloßen Grunde des Seyns macht. Er ſelbſt iſt, wie ich oft geſagt, der Gegenſatz alles Concreten, der Verzehrende jedes einzelnen Seyns. Er ſelbſt muß untergehen, damit das Einzelne lebe. Von dieſem gleich ausgetheilten, jedem Ding nach Gebühr zugemeſſenen Seyn heißt er alſo *ἰσοδαίτης*. Der untergehende Dionyſos wird in demſelben Sinn zum Austheiler des Seyns, wie ein Sterbender ſein Erbe zurückläßt, in das ſich andere theilen, und wie der Hades ſonſt auch *πλουτοδοτήρ*, der Reichthum gebende, genannt wird, und wie der ſpätere (ohngefähr zu Euripides Zeit) aufgekommene Name des *Πλούτων* (ſtatt Hades) als *πλοῦτος*, Reichthum, gedeutet wurde. Zu dieſem nun wohlthätig und dem reichen, d. h. mannichfaltigen, Leben hold gewordenen Gott iſt der zweite Dionyſos (der zuerſt nur in der Spannung mit ihm erſcheinen konnte) ganz verwirklicht, mit ihm völlig identiſch, daher nun dieſer, der außerhalb der Myſterien in den bacchiſchen Feſten beſonders gefeiert wurde, in den Myſterien gleichſam verſchwindet und nicht mehr als beſonderer Gott, ſondern nur noch in dem überwundenen erſten gedacht wird.

Aber eben dieſer Gott, der als realer in die Vergangenheit zurücktritt, gibt ſich ſelbſt als dieſer nun auf, um ſich in einer dritten Geſtalt als den ſeyenden und bleibenden, als den über Verwandelung und Untergang erhabenen Geiſt zu ſetzen. Zur Erläuterung Folgendes. Das Reale, in ſein An-ſich zurückgebracht, iſt Seele. Seele bedeutet nicht etwas Abſolutes; ſonſt käme ſie nicht dem einen mehr, dem andern weniger zu. Die Seligkeit des jetzt vollendeten Gottes beruht eben darauf, zur reinen Seele überwunden zu ſeyn, die in dem Verhältniß, als ſie Seele — reines An-ſich — iſt, ſich ſelbſt als Geiſt ſetzt und beſitzt. In der Natur erſcheinen die Dinge, in welchen das blinde, außer ſich ſeyende Princip noch wirkend, hervorſtehend oder extant iſt, ſeelenlos; in dem Verhältniß aber, als jenes Princip latent, in ſein urſprüngliches

Digitized by Google

An-ſich umgewendet wird, erſcheinen beſeelte Weſen; daher wir zu ſchließen berechtigt ſind, daß das völlig in ſich ſelbſt, in ſein An-ſich zurückgebrachte Princip das ſey, was wir Seele nennen, die, wenn ſie ganze und vollkommne Seele iſt, den Geiſt gleichſam zu ihrer Frucht und Vollendung hat. Die zweite Potenz verhält ſich hiebei als die bloß vermittelnde zwiſchen Seele und Geiſt. Die Seele, die den Geiſt nicht erzeugen kann, iſt die nicht wahrhafte, alſo die unſelige Seele; die, welche ſich als Geiſt zu erzeugen vermag, iſt die ſelige. Daher die mittlere Potenz der Leiter der Seele im Tode, der ſie nämlich zu dem beſeligenden Tode führt. Daher das Neue Teſtament: Selig ſind, die „in dem Herrn", d. h. in der zweiten Potenz ſterben.

Die vollſtändige Dionyſosidee iſt uns nun entwickelt. Wem ſie mitgetheilt würde ohne die ſchlagenden Zeugniſſe, auf denen ſie beruht, möchte ſie leicht für etwas Gemachtes, nach Analogie oder gar zu Gunſten anderweitiger Ideen Erfundenes halten.

Es iſt nun bewieſen: 1) der Gott, welcher die Urſache der Spannung war, wird — überwunden durch die zweite Potenz, die uns bis dahin allein Dionyſos war — ſelbſt zum Dionyſos, nämlich zu jenem unterirdiſchen Dionyſos, der der große Gott der Abgeſchiedenen, der Herr der unſichtbaren Welt iſt, und ſelbſt ſchon von Aeſchylos mit dem beſondern Namen Zagreus genannt worden iſt, derſelbe, dem Themiſtokles jenes Opfer brachte, von dem oben die Rede war (das ſpätere, ſchon mehr erſtarkte helleniſche Bewußtſeyn wies die Zumuthung eines ähnlichen Opfers ab). Bewieſen iſt 2), wie der Gott, welcher urſprünglich allein Dionyſos hieß, nachdem er den ungeiſtigen überwunden, mit ſich identificirt hat, nun ſelbſt als der Gott, nur in einer zweiten Geſtalt erſcheint; ſeine erſte Geſtalt hat er eben in dem überwundenen, den wir darum Dionyſos' genannt haben. Das geiſtig- oder eigentlich (wie ich zuletzt erklärte) das zur reinen Seele Werden des erſten Gottes wird in den Myſterien als ein Sterben dieſes Gottes vorgeſtellt. Allein er kann nicht auf dieſe Weiſe dem Bewußtſeyn untergehen, ohne ſich ſelbſt in einer höheren Geſtalt als ſeyenden, bleibenden, über die Mannichfaltigkeit wie über den Wechſel der Sinnenwelt

Digitized by

erhabenen Geiſt zurück zu laſſen. Dieſe dritte Geſtalt nun oder dieſes dritte Moment des Gottes, womit erſt die Vollendung geſetzt, dieſer dritte Dionyſos alſo iſt der Jakchos der Myſterien, ein dritter Name.

Daß dieſer zuvörderſt von dem zweiten Dionyſos verſchieden iſt, darüber iſt nirgends ein Zweifel und wird von allen ausdrücklich behauptet. So ſagt Arrian in ſeinen Expeditiones Alexandri M.[1], der myſtiſche Jakchosgeſang werde nicht dem thebäiſchen Dionyſos, dem zweiten, ſondern einem andern, angeſtimmt. Dieſer dritte wird aber auch ausdrücklich vorgeſtellt als der, in welchem der erſte Dionyſos wieder auflebe, nur in einer höheren Geſtalt wiederhergeſtellt werde; dadurch iſt er mit dem erſten Eins und zugleich auch von ihm unterſchieden. Man muß dieß Verhältniß, nach welchem der dritte Dionyſos ebenſowohl als derſelbe mit dem erſten wie als ein von ihm anderer und verſchiedener gedacht werden kann, wohl ins Auge faſſen, um ſich durch die ſcheinbar widerſprechenden Ausſagen der Alten hindurchzufinden. So gibt es einige Stellen, in welchen Jakchos ebenſo wie Zagreus als Sohn der Perſephone angegeben iſt. Doch iſt es unrichtig, was Sainte Croix ſagt: suivant la tradition générale, nach der allgemeinen Ueberlieferung ſey der dritte Dionyſos der Sohn der Perſephone. Dieß kommt ihm bloß ſo vor, weil er von vornherein ſchon den erſten Dionyſos mit dem dritten gänzlich verwechſelt und für Eins hält, was mehr oder weniger auch Creuzer begegnet. Daher führt Sainte Croix auch die Stellen, in denen von Zagreus geſagt iſt, er ſey Sohn der Perſephone, als Beweiſe für Jakchos als Sohn der Perſephone an. Wären aber Zagreus und Jakchos wirklich eine und dieſelbe Geſtalt, ſo gäbe es überhaupt nur zwei Dionyſe. Nun gibt es aber, kann man ſagen, keine allgemeinere Ueberlieferung als daß drei Dionyſe ſeyen. Selbſt Diodor von Sicilien, wenn er an einer Stelle[2] ſagt: Einige lehren, es gebe nur Einen, andere aber, es gebe drei Dionyſe, weiß nicht von zweien, ſondern nur entweder von Einem oder von dreien. Die nur von Einem wußten, waren

[1] II, 16.
[2] III. 62.

Digitized

entweder diejenigen, die zugleich wußten, daß es nur ein und derselbe Gott ist der durch die drei Gestalten hindurchgeht; in diesem Sinne konnten sie allerdings sagen, es gebe nur Einen Dionysos, oder — was nach der Beschaffenheit der Quellen, aus denen Diodor seine Nachrichten gewöhnlich schöpft, wahrscheinlich ist — die nur von Einem Dionysos wußten, waren die, welche nur den exoterischen, öffentlich gefeierten, nämlich nur den thebanischen Dionysos kannten. Daß aber der Jakchos der Mysterien nicht bloß von dem thebanischen Dionysos, sondern auch von Zagreus unterschieden wurde, erhellt daraus, daß er aufs bestimmteste nicht als Sohn der Persephone, sondern der Demeter erwähnt wird, auf welche wir demnach hier zurückgeführt werden.

Suidas setzt als Erklärung zu dem Wort *Ἴακχος*: *ὁ ἐπὶ τῷ μαστῷ Διόνυσος*, der Dionysos an der Mutterbrust. Daß die Mutter, an deren Brust liegend er gezeigt wurde, Demeter war, erhellt aus der Stelle des Lucretius [1], wo diese — indirekt wenigstens — als mammosa ab Jacche bezeichnet wird, als die den Jakchos stillende. Warum Jakchos an der Mutterbrust als Kind gezeigt wurde, wird sich in der Folge erklären. Von diesem Verhältniß zu Jakchos heißt Demeter *κουροτρόφος*, die den Knaben ernährende. Ebenso wird Jakchos von Zagreus überall bei Nonnos unterschieden, am bestimmtesten in einer Stelle am Ende seines epischen Gedichtes (des 48. Buchs), wo erzählt wird, wie die marathonischen Nymphen um den eben geborenen Knaben Jakchos Reigen aufführen; die Gegend von Eleusis war nahe bei dem Schlachtfeld von Marathon, ich habe schon erwähnt, daß nach Plutarch während der Schlacht von Salamis von Eleusis her ein großes Feuer aufgeleuchtet habe, zugleich von dorther der mystische Jakchosgesang gehört worden sey, und wie sie den Gott (den Jakchos) verehren *μεθ' υἱὸν Περσεφονείης καὶ Σεμέλης μετὰ παῖδα*, nach dem Sohn der Persephone (dem Zagreus) und nach dem Sohn der Semele (dem thebanischen Dionysos), ferner wie sie Opfer einsetzen zu Ehren des nachgeborenen Dionysos, und wie sie dem drittgeborenen Jakchos einen brausenden Hymnus anstimmen (*καὶ τριτάτῳ νέον ὕμνον*

[1] IV, 1161.

ἐπεσμαράγησαν Ἰάκχῳ. Dagegen gibt es nun Stellen, wo Zagreus und Jakchos allerdings verwechſelt ſind, weil Jakchos wirklich nur der in anderer Geſtalt wieder auflebende, wiederhergeſtellte erſte war. So wird von dem einen geſagt, was nur von dem andern gilt. Ein Beiſpiel ſolcher Verwechslung enthält die vorhin angeführte Stelle des Arrianos, wo er den, ſorgfältig vom thebaniſchen Dionyſos unterſchiedenen, Jakchos zum Sohn der Perſephone und des Zeus macht. Wie wenig aber die meiſten genau Beſcheid wußten, erhellt z. B. aus zwei Scholien, dem einen zu Ariſtophanes, dem andern zu Pindar. Dort, in einem Scholion zu Ariſtophanes Fröſchen (326), heißt es: Einige ſagen, Jakchos ſey ein anderer (es ſteht nicht dabei von wem, aber der Zuſammenhang erfordert doch zu denken „ein anderer von dem Sohn der Perſephone") andere aber, er ſey derſelbe. Ebenſo drückt ſich das Scholion zu Pindars ſiebenter iſthmiſcher Ode aus: der aus Perſephone geborene Zagreus, der nach einigen Jakchos iſt — immer ſind es nur einige — dieſe „einige" konnten, wie geſagt, in gewiſſem Sinn Recht haben und ſogar beſſer unterrichtet ſeyn, weil in der That Jakchos nur eine andere Geſtalt des Zagreus iſt, oder, wie das Verhältniß in Stellen, die ich einer ſpäteren Ausführung vorbehalte, beſtimmt ausgedrückt wird, in Jakchos nur Zagreus wieder aufſteht. Aus demſelben Grunde, weil in Zagreus eigentlich ſchon Jakchos exiſtirte, findet dieſe Verwechslung vorzüglich ſtatt in einer der berühmteſten myſtiſchen Erzählungen, nämlich der von der Zerreißung und dem Tod des Dionyſos, indem bald von Zagreus, bald von Jakchos erzählt wird, er ſey von den Titanen zerriſſen worden, gerade ſo, wie nach einigen der Aegypter Oſiris zerriſſen wird, nach einigen, wie aus einer Stelle des Diodor v. S.[1] zu erſehen iſt, ſogar Horos, der dem dritten Dionyſos entſprechende Gott, es iſt, der von den Titanen überfallen und getödtet wird, da es doch eigentlich Typhon war, der zerriſſen wurde. Bei Plutarch[2] iſt es Oſiris (er ſpricht aber auch von Typhon) und bei Nonnos[3] iſt es Zagreus, dagegen ſcheint

[1] Lib. III, 62.
[2] De Isid. et Osirid. c. 72. cf. c. 73. (Vergl. Phil. d. Myth., S. 368. D. H.)
[3] V, 564.

Digitized by Google

es in der Erzählung des Clemens von Alexandrien[1] Jakchos, der zerriſſen wird. Ueberhaupt hat dieſe Zerreißungsgeſchichte des Dionyſos zu manchen kritiſchen Zweifeln und Erörterungen Anlaß gegeben, und ich glaube, dieſe kritiſche Frage auch hier wenigſtens berühren zu müſſen.

Die ſpecielle Uebereinſtimmung mit einer ägyptiſchen Vorſtellung kann die Frage veranlaſſen, ob dieſe Zerreißung des Zagreus nicht erſt, nachdem ägyptiſche Vorſtellungen auf bekannten Wegen ſich auch nach Hellas verbreitet hatten, in die griechiſchen Myſterien eingeführt worden ſey. Einen andern Zweifel könnte eine Stelle des Diodor von Sicilien[2] erregen, der nämlich von Dionyſos und zwar dem von Zeus und Perſephone geborenen ſagt: *ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων*, der nach der Erzählung des Orpheus bei den Weihen von den Titanen zerfleiſcht wurde. Hier kommt alſo Orpheus ins Spiel, und es möchte daher ſcheinen, als ſey dieſer Mythos von der Zerreißung durch die Titanen nur durch Orphiker in die Myſterien gebracht worden. Weiteres Bedenken erregt eine dritte Nachricht. Zur Zeit der Peiſiſtratiden lebte in Athen ein mit Wahrſagen ſich abgebender Mann, Onomakritos, der ſich insbeſondere mit Auslegung der Orakel des Muſäos beſchäftigte[3]. Daſſelbe thaten, wie Sie aus der unlängſt[4] angeführten Stelle der platoniſchen Republik wiſſen die Orphiker zu Platons Zeiten. Onomakritos war alſo ein Orphiker. Der Peiſiſtratide Hipparchos hatte ſich ſelbſt ſeiner früher häufig als Wahrſager bedient. Dann wurde er aber überwieſen, Orakel des Muſäos durch untergeſchobene verfälſcht zu haben; dieß gab dem Hipparchos Anlaß, ihn aus Athen zu verweiſen. Wie er ſich alsdann ſpäter mit dem Vertriebenen wieder verſtanden, und gemeinſchaftlich mit ihm nach Perſien gegangen, um den Xerxes zum Krieg gegen die Athener aufzumuntern, gehört nicht hieher. Dieſes ſelben Onomakritos thut nun aber auch Pauſanias Erwähnung[5]. Er ſagt nämlich, Homeros habe

[1] Protrept. p. 11.
[2] V, 75.
[3] Herod. VII, 6.
[4] S. 432.
[5] Lib. II, c. 37. §. 3.

Digitized by

zuerſt die Titanen in die Poeſie eingeführt, indem er ſie zu Göttern gemacht, die in dem Tartaros wohnen, wie in dem Schwur der Hera zu leſen, von dem es nämlich in der Ilias XIV, 278 heißt:

— — — Sie ſchwur und rief mit Namen die Götter
All' im Tartaros unten, die man Titanen benennet.

Von Homer aber hätte Onomakritos den Namen der Titanen genommen, und indem er die Orgien des Dionyſos beſungen, die Titanen als die eingeführt, welche bei den Leiden des Dionyſos ſelbſt Hand angelegt (*τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς*). Dieſe Angabe des Pauſanias könnte nun leicht die des Diodor erklären. Nämlich eben dieſes Gedicht des Onomakritos, das er höchſt wahrſcheinlich unter dem Namen des Muſäos, der mit Orpheus faſt dieſelbe Perſon iſt, bekannt gemacht hatte (Pauſanias konnte überflüſſig finden, dieſen Umſtand hier anzuführen, da er ſchon bei mehreren andern Gelegenheiten epiſche Gedichte erwähnt hatte, die Onomakritos unter dem Namen des Muſäos bekannt gemacht hatte) — es könnte alſo leicht eben dieſes durch Onomakritos für orphiſch ausgegebene Gedicht, in welchem die Zerreißung des Dionyſos durch die Titanen beſungen war, die Meinung veranlaßt haben, dieſe Erzählung ſey überhaupt orphiſch, und ſey durch Orpheus in die Myſterien eingeführt worden. Einen andern Gebrauch von dieſer Stelle haben aber einige Neuere gemacht, indem ſie aus derſelben ſchließen wollten, jene ganze Geſchichte von der Zerreißung des Dionyſos durch die Titanen ſey erſt von Onomakritos erfunden worden, und da dieſer ſchon von einer andern Seite als Verfälſcher und Betrüger bekannt war, ſo war dieß eine nicht wenig erwünſchte Sache für die, welche überall gern in den Myſterien nur — ſpäter — durch Trug Eingeſchwärztes oder Eingeſchmuggeltes (wie Voß ſich ausdrückt) ſehen wollten. Allein was Pauſanias dem Onomakritos zuſchreibt, iſt nicht, daß er die Leidensgeſchichte des Dionyſos ſelbſt erfunden, ſondern nur, daß er die Titanen darin eingeführt habe, und zwar, wie ſie ſelbſt (in Perſon) Hand angelegt haben. Er will nur bemerken, Onomakritos habe dieſe Zerreißungsgeſchichte homeriſirt, mythologiſirt. Es ſcheint aber, daß Onomakritos nicht einmal der einzige geweſen, der dieſe

Digitized by Google

Zerreißung epiſch beſungen hat. Dieſe Geſchichte ſcheint vielmehr ein ziemlich allgemein mythologiſch und poetiſch behandelter Stoff geweſen zu ſeyn. Wenigſtens ſagt Plutarch[1] in Bezug auf ägyptiſche Erzählungen von der Zerreißung und dem Tode des Oſiris: Was von den Giganten und Titanen (oder ihren Unthaten) bei den Hellenen geſungen werde, und ebenſo gewiſſe Unthaten des Kronos, ferner die Flucht des Dionyſos (wahrſcheinlich des vor den Titanen fliehenden) und die Irrfahrten der (den verlornen Gott nämlich ſuchenden) Demeter, dieß alles weiche nicht ab von den Oſiriacis und Typhonicis (d. h. von den Begebenheiten des Oſiris und Typhon) und anderm, was als mythologiſch Erzähltes jeder reichlich oder ungehindert hören könne. Hier ſpricht alſo Plutarch von *μυθολογουμένοις*, die jeder hören könne, worin die Flucht des Dionyſos, und was er von den Giganten, Titanen und andern kroniſchen Mächten zu leiden gehabt, beſungen werde. Die Zerreißungsgeſchichte des Dionyſos war alſo keineswegs ein ausſchließlicher Stoff der Myſterien. Doch kam ſie auch in dieſen vor, denn Plutarch ſagt gleich nach der eben angeführten Stelle — noch immer in Bezug auf die analogen ägyptiſchen Vorſtellungen — „was aber in myſtiſchen Feſten verhüllt, oder in geheimen Weihen unausgeſprochen und für den großen Haufen ungeſehen überliefert wird, hat auch ganz gleiche Bewandtniß", nämlich mit jenen ägyptiſchen Traditionen. Hieraus erhellt alſo, daß jene Leidensgeſchichte des Dionyſos nicht bloß in Gedichten für jedermann beſungen, ſondern zugleich auch in gewiſſen Myſterien wahrſcheinlich ſceniſch dargeſtellt wurde, die wegen der nächtlichen Feier Nyktelien[2] genannt wurden. In der Abhandlung de Ei apud Delphos[3] ſagt eben derſelbe Plutarch von Dionyſos: das Leiden ſeiner Umwandlung in Luft und Waſſer und Erde und Geſtein, ferner in Pflanzen und Thiere, kurz, das Leiden ſeiner Umwandlung in die mannichfaltigen Naturweſen werde als eine Art von Zerreißung, *διασπασμός* und *διαμελισμός* vorgeſtellt; man nenne aber den Gott, dem dieß wider-

[1] De Isid. et Osirid., c. 25.
[2] Vergl. Plutarch a. a. O., c. 35.
[3] c. 9.

fahre, Dionyſos und Zagreus und Nyktelios und auch Iſodaites, ein Name, den ich ſchon erklärt habe. (Orphiſch iſt vielleicht die Auslegung des διασπασμός als Umwandlung in Natur, wie ſie in dieſer Stelle des Plutarch ſich findet.)

Wenn nun jemand behauptete, es habe auf die Darſtellung der Leiden des Dionyſos in griechiſchen Myſterien der ägyptiſche Oſiris-Mythos einen Einfluß gehabt, es ſey hierin etwas Aegyptiſches nach Griechenland verpflanzt, ſo würde ich dieß ſofort zwar nicht als bewieſen annehmen, indeß auch nicht aus dem Grunde widerſprechen, aus welchem ich ſonſt eine Verpflanzung der mythologiſchen Begriffe von einem Volk zu dem andern nicht zugebe. Ich erkläre mich nämlich gegen eine ſolche bloß äußere Ueberlieferung, weil man dabei die mythologiſchen Begriffe als bloß zufällige anſieht, die eben darum nicht leicht zweimal entſtehen. Uns ſind ſie nothwendige Begriffe, und daraus erklären wir die Uebereinſtimmungen. Mit den griechiſchen Myſterien aber hat es immerhin eine andere Bewandtniß. Dieſe ſind zwar in Folge des mythologiſchen Proceſſes und durchaus conſequent mit dieſem, aber doch ſchon mit Freiheit entwickelt, und unſtreitig nicht auf einmal, ſondern allmählich ausgebildet worden. Dieß gilt insbeſondere von den äußern Einrichtungen bei denſelben, z. B. von den Schauſpielen, die der Einweihung vorausgingen, dann von den in den Myſterien ſelbſt gegebenen ſceniſchen Darſtellungen. Dieſe können der Natur der Sache nach nur allmählich ihre vollkommene Ausbildung erhalten haben.

Die nothwendige und unwillkürliche Kriſis am Ende der Mythologie war für das Bewußtſeyn eine Art von Offenbarung über die Urſachen des mythologiſchen Proceſſes, die ihm zu Theil wurde, aber an der Auslegung, an dem immer tieferen Verſtändniß dieſer Offenbarung hatte doch auch ſchon das freie Denken ſeinen großen Antheil, wie ſchon allein aus der mehrmals angeführten Stelle des Herodotos erhellen würde, der diejenigen, welche der Myſterienlehre ihre volle Ausbildung gegeben, ſie in ihrem ganzen Umfang ausgeſprochen haben, als σοφιστάς, als weiſe oder denkende Männer, bezeichnet. Auch in der früher angeführten Stelle des Phädon ſpricht Platon von

Digitized by Google

denen, die die Mysterien eingerichtet, als einzelnen (*οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες*). Insbesondere aber für äußere Einrichtungen und scenische Darstellungen könnten die Hellenen immer etwas von den Aegyptern entlehnt haben. Wogegen ich mich allein stets erklärt habe und fortfahren werde mich zu erklären, ist, daß die Begriffe, die Sachen selbst, z. B. der Begriff des Dionysos im Bewußtseyn des Hellenen ein zufälliger sey, und ich dehne dieß selbst aus auf den Begriff eines ersten, eines zweiten, eines dritten Dionysos.

Ueber diese ganze, höchst dunkle Seite der griechischen Mysterienlehre, nämlich über die in derselben vorgestellte Leidensgeschichte und den Tod des Dionysos, muß ich mir übrigens die letzte Erklärung vorbehalten; bis jetzt ist es uns bloß darum zu thun, die einzelnen Elemente, aus denen sich die Gesammtansicht zusammenzusetzen hat, kennen zu lernen. Wie man über diesen besonderen Theil der Mysterien denken möge, so viel ist ausgemacht und nach den vorliegenden Zeugnissen unwidersprechlich, daß in denselben jene dionysische Trias gelehrt wurde, die mit dem Namen Zagreus, Bakchos und Jakchos bezeichnet wurde. Der letzte hat uns wieder auf den ersten zurückgeführt, weil er als mit ihm Eins betrachtet und zum Theil mit ihm völlig verwechselt wurde, auf eine Weise, die allgemein schon dadurch begreiflich wird, daß das Ende überall wieder dem Anfang gleich und eigentlich nur der nun als solcher herausgesetzte und festgestellte Anfang ist, während das Anfängliche eigentlich nur das noch nicht als solches gesetzte, und darum einem Umsturz, einem Proceß und einem Wiedergebrachtwerden ausgesetzte Ende ist. Auch bloß formell oder dialektisch nimmt nach der Ihnen aus vielen Beispielen bekannten Folge von Begriffen das Dritte immer wieder das Erste auf; es ist insofern eigentlich nur das wiedergefundene, aber nun als solches festgehaltene und festgestellte Erste, wie ja auch Jakchos vorgestellt wird als der wiedergefundene, wiederhergestellte Zagreus.

Der theogonische Proceß beruht auf den drei Momenten, a) das ungeistige Princip, b) das das ungeistige negirende und daher relativ geistige, c) das durch Negation des ungeistigen gesetzte geistige.

Digitized by Google

Damit der Proceß als theogoniſcher Proceß im höchſten Sinn empfunden werde, müſſen die drei Momente nicht nur als unauflöslich verkettete, ſondern auch als Momente eines und deſſelben Gottes empfunden werden. Der in allen Momenten als der Eine und Selbe erkannte heißt nun — Dionyſos, oder Dionyſos iſt der gemeinſchaftliche Name für die drei Geſtalten, durch welche hindurchgehend der Gott für das Bewußtſeyn entſteht und ſich ſelbſt erzeugt. Doch wurde zugleich jede dieſer Geſtalten durch einen beſonderen Namen bezeichnet, den wir jetzt kennen.

Nachdem wir aber den Iakchos bis jetzt bloß in ſeinem Verhältniß zu jener Trias betrachtet haben, ſo müſſen wir ihn nun ſelbſt, und beſonders in ſeinem Verhältniß zu Demeter näher ins Auge faſſen.

Was iſt Demeter? Wie Sie bereits wiſſen[1], das zwiſchen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte ſtehende und zweifelhafte Bewußtſeyn, beiden anhänglich. Aber endlich muß ſie ihr Band mit dem realen Gott aufgeben. Der Theil ihres Weſens, der dieſem verhaftet iſt, muß dem realen Gott in die Verborgenheit folgen. Aber nun beginnt die Trauer der Göttin, dieſe iſt das gleichſam leer und unerfüllt gebliebene Bewußtſeyn. Sie ſucht die Tochter, denn ſie ſucht den Gott, der erſt der Eine, der ausſchließliche, ihr ganzes Bewußtſeyn erfüllende war; an deſſen Stelle iſt ihr jene Göttervielheit getreten, durch die ſie ſich nur verletzt fühlt, denn ſie ſieht in ihr nur die Ueberbleibſel des verlorenen Gottes, die ſie gern zur Einheit wieder ſammeln und verbinden möchte. Auch der befreiende Gott (der zweite Dionyſos) kann ſie nicht heilen; denn eben dieſer iſt die Urſache des jetzt zwiſchen viele getheilten Seyns. Darum hofft die Trauernde noch immer auf die Wiederkehr der Tochter, noch weigert ſie ſich, ſie als bleibend bei Aides, als deſſen Gemahlin anzuerkennen, zugleich grollt ſie dem Zeus und allen olympiſchen Göttern. Sie kann nicht aufhören das Gottſetzende zu ſeyn, denn dieß iſt das Unzerſtörliche an ihr; ja ſie erſcheint erſt jetzt, nachdem das Zufällige, bloß Zugezogene ihres Weſens (Per-

[1] Vergleiche oben S. 412. Ebenſo vergleiche Philoſophie der Mythologie, S. 629 ff. D. H.

Digitized by Google

ſephone) von ihr getrennt iſt, als das weſentlich Gottſetzende; aber ſie kann weder den Aides noch den befreienden Gott als Gott erkennen, ehe ihr beide wieder in einem dritten verbunden ſind, in dem ſie den erſten, der ihr ein geiſtiger, aber nicht ſeyender, geworden iſt, jetzt als den ſeyenden, wirklichen hat, und nicht eher beruhigt ſich Demeter, nicht eher gibt ſie das ausſchließliche Verhältniß zu dem realen Gott auf, als bis ſie in demſelben Akte zum Setzenden, d. h. zur gebärenden Potenz, zur Mutter des dritten geworden iſt, der als ſolcher ſeyender und über alle Vielheit erhabener Geiſt iſt, in welchem die Vielheit wieder geiſtig Eins wird, der die Vielheit ſelbſt nur als Moment unter ſich hat und begreift. Damit aber die Beruhigung und Verſöhnung eine vollkommene ſey, muß dieß zugleich mit dem Bewußtſeyn geſchehen, daß dieſer geiſtig Eine, deſſen Mutter ſie wird, derſelbe ſey mit jenem real oder ſubſtantiell Einen, oder daß nur eben dieſer, dem ſie zuerſt ausſchließlich verpflichtet und anhänglich war, daß nur eben dieſer untergegangene in dem geiſtig Einen wieder auflebe und auferſtehe; ſo wurde das Verhältniß in den Myſterien vorgeſtellt, wie daraus erhellt, daß auf eine, wie Plutarch[1] ſagt, in den ägyptiſchen und helleniſchen Myſterien ganz übereinſtimmende Weiſe dem Verſchwinden und Untergehen des erſten Gottes (*ταῖς φθοραῖς καὶ τοῖς ἀφανισμοῖς*) unmittelbar ein Wiederaufleben, eine Wiedergeburt (*ἀναβίωσις καὶ παλιγγενεσία*) deſſelben folgt. Auch in der übrigens verworrenen Erzählung des Diodor von Sicilien iſt der Gedanke noch zu erkennen, daß die dritte Potenz nur die wiederhergeſtellte erſte iſt, indem er ſagt, der von den Erdgebornen oder Titanen zerriſſene Dionyſos ſey von Demeter ganz von vorn und neu wieder geboren[2]. Eine andere Spur, daß die Geburt des Jakchos es eigentlich iſt, wodurch Demeter begütigt und verſöhnt wird, findet ſich in einem Nebenzug, in der Erzählung nämlich, daß zum erſtenmal wieder der Blick der Betrübten und Zürnenden ſich erheitert habe, als eine ihrer Dienerinnen ſie erinnert, daß ſie noch einmal gebären, noch einmal Mutter werden könne, nämlich eben

[1] De Isid. et Osirid., c. 35.

[2] *πάλιν ὑπὸ Δήμητρος ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι.* Lib. III, c. 62.

Digitized by Google

Mutter des Jakchos. Dieſer Zug wurde durch eine Handlung angedeutet, die auch jedenfalls nur zu den äußeren Umgebungen der Demeterfeſte gehörte. Denn die Myſterien hatten *auch* wieder ihre öffentliche oder exoteriſche Seite. Ein Theil der dabei ſtattfindenden Proceſſionen oder Umgänge war ganz öffentlich; jeder konnte daran Theil nehmen, und von jedem konnten ſie geſehen werden, wenn gleich nicht allen der Sinn verſtändlich war. Hier konnten die inneren Verhältniſſe nur ſymboliſch angedeutet ſeyn. Eine ſolche ſymboliſche Andeutung war nun auch *jene* Handlung, über deren Unanſtändigkeit, wie ſie in angeblich orphiſchen Verſen beſchrieben iſt, welche Clemens von Alexandrien anführt, und die ſich der afrikaniſche Kirchenvater Arnobius die Mühe genommen in noch derbere lateiniſche Verſe zu überſetzen, ſich die guten Kirchenväter nicht genug ereifern können. Es mußte übrigens im Intereſſe der erſten Anordnung dieſer Feſtlichkeiten liegen, in dieſe auch etwas für den großen Haufen zu legen, etwas wodurch dieſer befriedigt und erheitert wurde. Es kann die Anordnung der Myſterien in dieſer Hinſicht kein größerer Tadel treffen, als unſere Vorfahren, die gerade in *den* Zeiten und mit denjenigen Feſten, in welchen, ſo zu ſagen, die höchſten Myſterien der chriſtlichen Religion gefeiert wurden, beluſtigende Aufzüge, mit derben Volksſcherzen untermiſcht, verbanden, unſtreitig in der Meinung oder im Gefühl, es müſſe, oder wenigſtens es *dürfe*, weil das menſchliche Gemüth eine lange Einförmigkeit nicht wohl vertrage, und für jede ernſte Stimmung oder Anſpannung einen mäßigenden Gegenſatz verlange, den es ſich, wo er ihm nicht freiwillig gewährt wird, meiſt auf *Koſten* des einſeitig Ernſten ſelbſt zu verſchaffen weiß, es müſſe darum neben dem Ernſten und Heiligen als äußere Einfaſſung oder Umgebung auch wohl das Erheiternde, Beluſtigende, ja zum Theil ſelbſt das Poſſenhafte geduldet werden. Gerade in einer ſolchen äußeren Umgebung, wenn ſie mit einer gewiſſen, fröhlichen Ausgelaſſenheit verknüpft iſt, drückt ſich die innere Sicherheit und Gewißheit des religiöſen Gefühls, die völlig beruhigte Ueberzeugung von der unantaſtbaren, durch nichts in Zweifel zu ſetzenden und ſelbſt ihren Gegenſatz vertragenden Realität der eigentlichen religiöſen Myſterien

Digitized by Google

aus. Eine ſolche innere Sicherheit und Beruhigung gewährte aber gerade der letzte Aufſchluß, der dem religiöſen Gefühl mit der Erſcheinung des Jakchos zu Theil wurde. Der berühmte Jakchosgeſang iſt nur der Ausbruch des von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes ſich nun auf immer, und nicht bloß vorübergehend, befreit fühlenden Gemüths. Der Gott ſelbſt hat ſeinen Namen nur von dieſem Jubel; es iſt rein ungeſchickt, wenn Voß für möglich hält, daß der Name Jakchos vom hebräiſchen יָהּ (dem abgekürzten יְהוָה) herkomme. Das griechiſche Verbum *ἰάχω* oder *ἰάχω* iſt nichts anderes als unſer deutſches jauchzen, jubeln, das Subſtantivum *ἰαχή* bedeutet Gejauchze, Jubel; *ἴακχος*, und zwar *ὁ μυστικὸς ἴακχος*, heißt zunächſt der dem dritten Dionyſos angeſtimmte Jubelgeſang, und dann erſt bedeutet es auch den Gott ſelbſt. Wie das volle Jauchzen des befreiten Gemüths erſt mit Jakchos ſtattfand (man darf wohl auch an ähnliche chriſtliche Ausdrücke erinnern: z. B. an die Freude im heiligen Geiſt, der dritten Potenz), ſo erhielt auch die Dionyſosidee ſelbſt ihre vollkommene Beſtimmtheit und gänzliche Entwicklung erſt mit der Idee des dritten Dionyſos. Nicht, wie es nach dem bisherigen Vortrag (der nur ſucceſſiv ſeyn konnte) ſcheinen mochte, konnte z. B. die Idee des erſten Dionyſos ohne die des dritten vollkommen und wahrhaft da ſeyn. Nur indem der dritte, der nun als Geiſt ſeyende Dionyſos da iſt, tritt auch der erſte in ſein An-ſich zurück, und wird zum *Διόννσος χθόνιος*, zum unſichtbaren, verborgenen Dionyſos. Aus demſelben Grunde, weil nur erſt mit Jakchos der ganze Gott in allen ſeinen Potenzen da iſt, iſt es begreiflich, wenn nun die ganze Geſchichte des Gottes zum Theil als Geſchichte und Schickſal des Jakchos erzählt wird.

Was wird nun aber weiter mit Demeter, nachdem ſie verſöhnt iſt?

Nachdem ſie den realen Gott aufgegeben, und durch den dritten Dionyſos, deſſen Mutter ſie iſt, verſöhnt und beruhigt iſt, gehört Demeter nun ganz dem zweiten Dionyſos an, als deſſen Beiſitzerin (*πάρεδρος*) ſie von nun an gilt, d. h. mit dem ſie gleicher Ehren genießt. Da aber Dionyſos die Urſache der Vielheit iſt, die in Zeus repräſentirt iſt, ſo iſt Demeter damit auch der Vielheit und dem Zeus

Digitized by Google

verſöhnt, wir können ſagen, ſie repräſentire jetzt das beruhigte (das über die Vielheit und über den Untergang des ſubſtantiell Einen Gottes beruhigte) mythologiſche Bewußtſeyn. Aber Demeter war urſprünglich das zwiſchen dem realen und befreienden Gott in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn, in welchem eben darum auch ſchon die Potenz oder der Keim des dritten Dionyſos lag. Sie war alſo im Grunde die gemeinſchaftliche Potenz der drei Geſtalten, ſie war urſprünglich das ſubjektive Princip oder das — wiewohl nur erſt ſubſtantielle — Bewußtſeyn der vorläufig unentwickelten Dionyſosidee. Die Entwicklung dieſer Idee beginnt, indem ſie dasjenige in ihr, was dem realen Gott angehört, Perſephone, von ſich ausſcheidet, die Entwicklung vollendet ſich, indem ſie auch das, was in ihr dem dritten, dem als Geiſt ſeyenden Gott, angehört, ausſcheidet — ſo kommt ſie ſelbſt ganz in die Mitte und dadurch in gleiche Linie mit dem zweiten Dionyſos zu ſtehen, was eben in der παρεδρία ausgedrückt iſt. Damit alſo erhält ſie ihre letzte Beſtimmung.

Wie alſo nun dem realen Gott eine weibliche Potenz — Perſephone — entſpricht, ferner Demeter jetzt die dem zweiten Gott entſprechende Potenz iſt, ſo wird eine dritte, dem dritten Dionyſos oder dem Jakchos entſprechende weibliche Potenz gefordert. Wie aber die drei Dionyſe nur drei Momente eines und deſſelben Gottes repräſentiren, ſo ſind auch die drei weiblichen Gottheiten nur drei Momente eines und deſſelben Bewußtſeyns, wie ja auch daraus erhellt, daß die dem erſten wie dem dritten Dionyſos entſprechende weibliche Gottheit beide nur Kinder der Demeter, des Einen Urbewußtſeyns ſind. Denn vor dieſer Auseinanderſetzung oder Scheidung der Momente iſt Demeter das Urbewußtſeyn, das beſondere Bewußtſeyn des Dionyſos erſt nach dieſer Scheidung. Das Eine, zuerſt noch unentwickelte Bewußtſeyn, das wir darum Urbewußtſeyn nennen, hat ſich jetzt ebenſo in drei Momente geſchieden, wie der Gott ſelbſt in drei Momente ſich geſchieden hat. Demeter, nachdem ſie die beiden anderen von ſich ausgeſchieden, bleibt nun ſelbſt zurück als nur dem einen, nämlich dem vermittelnden Moment entſprechende Potenz, und umgekehrt,

Digitized by Google

um als dieſe, um als das mit der Vielheit und daher mit dem zweiten Dionyſos einverſtandene Bewußtſeyn zurückzubleiben, muß ſie auch das in ihr dem dritten Dionyſos Entſprechende (die in ihr ſeyende Potenz des dritten Dionyſos) außer ſich ſetzen durch Geburt. Dieſe dem Jakchos gleichzeitige Geburt iſt nun die der Kore, welche dem Jakchos ebenſo beigeſellt iſt wie die Perſephone dem Hades oder dem untergegangenen Dionyſos. Die Kore verhält ſich zu der Perſephone gerade ſo, wie ſich Jakchos zu Zagreus verhält. Sie iſt die nur in höherer Potenz wieder auferſtandene, in ihre Jungfräulichkeit zurückgeſetzte Perſephone. Sie iſt, wie ſie ausdrücklich auch genannt wird, die obere, himmliſche Perſephone, wie dagegen Perſephone nur die unterirdiſche oder untere Kore iſt. Kore bedeutet nicht anderes als Mädchen, Jungfrau. Kore insbeſondere heißt ſie aber als dem κοῦρος Ἴακχος, als dem Knaben Jakchos beigeſellte. Die höchſte Feier in den Myſterien war eben die Vermählung des Jakchos und der Kore. Am dritten Tag der Eleuſinien wurde ein großes Brautbett aufgeſchlagen, beſtimmt zur Vermählung des nun völlig verklärten Bewußtſeyns mit dem völlig verklärten Gott. Dieſes Bild der Vermählung mit dem Gott ſtammt aus den älteſten Zeiten, es geht durchs ganze A. T., und wenn es erlaubt iſt, das Heiligſte neben das Profane zu ſetzen, ſo heißt ja auch die Kirche die Braut Chriſti. Jene Veranſtaltung in den Myſterien hieß ἱερὸς γάμος, die heilige Vermählung, durch die nun alles beendet, das Bewußtſeyn ganz der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes entnommen iſt, und eine neue, aber nur im tiefſten Geheimniß der Myſterien als bloß zukünftig vorgeſtellte Welt für das Bewußtſeyn beginnt.

Nach dem ſchon angegebenen Verhältniß, dem zufolge die Kore nur die obere, himmliſche, die verklärte Perſephone iſt, Perſephone dagegen nur die untere Kore, nach dieſem Verhältniß iſt es nicht zu verwundern, daß die Kore und Perſephone ebenſo verwechſelt worden, wie Zagreus und Jakchos, darum bitte ich Sie, in dem Fall, daß Sie z. B. Creuzers Darſtellung mit der meinigen vergleichen, es ſich nicht irren zu laſſen, wenn dieſer z. B. auch die obere Kore als Todeskönigin vorſtellt oder ihr zuſchreibt, was nur von der Perſephone als

Digitized by Google

ſolcher gilt. Dieſe Verwechslung fällt übrigens ganz auf Rechnung der Neueren, denn die Alten ſind ganz klar über den Unterſchied. In Bildwerken beſonders ſah man Demeter und die Kore mit dem Jakchos zuſammen, beide ſind die Wonne und der Stolz der Demeter. So erwähnt Pauſanias gleich im Anfang ſeiner Beſchreibung von Attika[1] eines Tempels der Demeter, in dem ſich Bildſäulen befinden: *αὐτή τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾷδα ἔχων Ἴακχος.* Die Fackel des Jakchos kann die hochzeitliche bedeuten, oder iſt ſie allgemeines Symbol der in ihm aufgehenden neuen Zeit. Ebenſo finden ſich in Rom immer Ceres mit Liber und Libera zuſammen. Den Namen Liber et Libera erklärt Cicero in einer berühmten Stelle[2]. Liber und Libera ſind, wie man aus dieſer Stelle erſieht, wirklich nur Ueberſetzungen der griechiſchen Namen *Κοῦρος* und *Κόρη*. Jakchos iſt der Liber, das männliche, die Kore iſt die Libera, d. h. das weibliche Kind der Demeter. Cicero ſagt nämlich: quod ex nobis natos liberos appellamus, ideirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libero servant, in libera non item. Der offenbare Sinn iſt: Weil wir die von uns Geborenen liberos (Kinder) nennen, ſo ſind die von der Ceres Geborenen Liber et Libera genannt worden — im Singularis, ein Sprachgebrauch, den man in liber (von einem männlichen Kind) noch beibehält, der aber in libera ungewöhnlich iſt, d. h. für ein weibliches Kind wird libera nicht mehr gebraucht. In der That kommt liber im Singularis für ein männliches Kind wenigſtens noch in den Pandekten vor, und zu Ciceros Zeit mag es in der Umgangsſprache noch ganz gewöhnlich geweſen ſeyn, während libera für ein weibliches Kind nicht gebräuchlich war. Es iſt nicht begreiflich, wie man eine ſo klare Stelle mißverſtehen konnte, und dieſer Lesart, die durch mehrere Handſchriften beſtätigt iſt, die umgekehrte einiger anderer: quod in Libera servatur, in Libero non item, vorziehen konnte, und dieß nun ſo vorſtellen will: von der Kore ſage man wohl allein noch Libera, nicht aber von Jakchos, weil Liber insgemein vielmehr von

[1] II, 4.
[2] De Nat. Deor. II, 24.

Digitized by Google

dem Sohn der Semele (oder eigentlich promiscue) gebraucht werde. Dieß wird ſchon dadurch widerlegt, daß gerade in hiſtoriſchen Schriften Liber genau von dieſem Dionyſos gebraucht wird, z. B. bei Livius[1]: ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque, und ein andermal: supplicatum ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit. Ebenſo heißt es bei Tacitus[2]: aedem dedicavit Libero, Liberaeque et Cereri juxta Circum maximum. Ebenſo findet man Libero und Liberae, zuweilen aber auch Corae auf Inſchriften z. B. von Grabmälern, wodurch Verſtorbene ihre Einweihung in dieſe höchſte Stufe der Myſterien bezeugen wollten, von denen ſie auch in der andern Welt ein beſſeres Loos erwarteten. Am häufigſten dargeſtellt findet ſich der Jakchos in Verbindung mit der Kore auf jenen bemalten Vaſen, die bekanntlich vorzüglich aus Gräbern ans Licht gezogen worden ſind, denn die Myſterien galten zugleich als Einweihung für das Leben nach dem Tode, — für den Verkehr mit den geiſtigen Göttern.

Wir hätten nun alſo die myſtiſche Trias von der männlichen und weiblichen Seite vollſtändig entwickelt. Dieſelben Momente, die dort durch Zagreus, Bakchos und Jakchos, ſind hier in ebenſo vielen weiblichen Geſtalten als Perſephone, als Demeter und Kore dargeſtellt.

Dieſe Dreiheit in ihrer Einheit war der höchſte Gegenſtand des ſeligen Anſchauens und Begreifens in den heiligſten Myſterien Griechenlands.

[1] Hist. III, 55.
[2] Annal. II, 49.

Digitized by

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun auf den Satz zurück, den ich gleich anfangs aufgestellt, und den ich auch schon nach dem bisher Vorgetragenen als bewiesen annehmen darf: die Götter der Mysterien waren die im Bewußtseyn haftenden Ursachen des mythologischen Processes, die eben *in* der Krisis, und indem das Bewußtseyn in die äußere Göttervielheit sich ergeben hatte, als Inneres *stehen* blieben.

Das Bewußtseyn mußte die Kenntniß, welche es auf diese Art von den verursachenden Göttern erlangt hatte, es *mußte* diese wohl als eine ihm zu Theil gewordene tiefere, insofern selbst esoterische Erkenntniß ansehen und heilig halten. Soweit waren die Mysterien nichts Künstliches, künstlich Gemachtes, denn die in ihnen gehegte und gepflegte Erkenntniß war eine an sich selbst innerliche, verborgene.

Ist es aber nun entschieden, daß die Mysterien ein Resultat für die Erkenntniß, eine Lehre enthielten, und nicht etwa bloß äußere Ceremonien, Lustrationen, Reinigungen und dergleichen vorstellen sollten, so ist das Nächste, sich zu überzeugen, daß diese Erkenntniß auch nicht eine irgendwie beschränkte und bloß specielle war, z. B. eine Erkenntniß von bloß physikalischer Bedeutung. Eher könnte man denken, ihr Inhalt sey eine verhüllte Metaphysik, eine transscendentale Weltentstehungslehre gewesen. Wirklich sind die in den Mysterien erkannten Ursachen keine andern als die *allgemeinen* Welterzeugenden Ursachen; diese allgemeine Weltentstehungslehre liegt also gleichsam unmittelbar hinter der Mysterien-

Digitized by Google

lehre verborgen; es war inſofern leicht, ſie als eine ſolche zu deuten, wie ſchon zu Plutarchs Zeiten von dieſem ſelbſt, noch mehr aber von ſpäteren, beſonders Neuplatonikern geſchehen iſt. Daß aber in den Myſterien von den Potenzen eine ſolche allgemeine Anwendung gemacht worden iſt auf eine transſcendentale, philoſophiſche Welterklärung, läßt ſich wenigſtens nicht beweiſen; wäre es aber auch zu beweiſen, ſo gehörte es nicht mehr in den Kreis unſerer Unterſuchung; wir können die Myſterienlehre nur ſoweit betrachten, als ſie das nothwendige Erzeugniß des vorhergegangenen Proceſſes iſt, nicht aber könnten wir ſie in die ſpäteren, zum Theil zwar möglichen, aber doch ſchon wiſſenſchaftlichen Deutungen verfolgen.

Es geht im mythologiſchen Bewußtſeyn im Verlauf des ganzen Proceſſes daſſelbe vor, was in der Natur vorgegangen iſt. Man kann inſofern gewiſſermaßen ſagen: die Mythologie ſey eine ideale oder idealiſche Hülle, die um jene Geſchichte der Natur gezogen ſey, was gleichbedeutend ſeyn würde mit dem früheren Ausdruck: die Mythologie ſey nur die in einer höheren Potenz ſich wiederholende Geſchichte der Natur. Dieſer Schleier, daß ich ſo ſage, oder dieſe Hülle war freilich *ſo* zart, daß ſie leicht durchbrochen werden konnte, daß es ſpäteren Forſchern leicht war, die Mythologie auf jenes allgemeine Gebiet zu verſetzen, nämlich ſie auf die Weltentſtehung ſelbſt zu deuten. Aber in den Myſterien war die *rein* religiöſe Bedeutung *ſo* vorherrſchend, daß für eine allgemeine philoſophiſche, ſo zu ſagen, kein Raum war.

Nur dieß iſt gewiß: als allgemeine Religion wurden die Myſterien gedacht. Sie wurden von den Hellenen ſelbſt nicht mehr als eine bloß ihnen eigenthümliche, ihr Inhalt wurde als wahrhaft allgemeine, als Weltreligion angeſehen, wie Cicero[1] von Eleuſis ſagt, oder vielmehr aus einem älteren Dichter anführt: Eleusis sancta et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae. Die Götter der Myſterien waren allerdings als die *allgemeinen* und *höchſten* Urſachen und demnach auch als Inhalt der höchſten und wahrhaft allgemeinen Religion erkannt.

Die beſchränkteſte Anſicht außer der zuerſt erwähnten bloß phyſi-

[1] De nat. Deor. I. 42.

kaliſchen wäre als Inhalt der Myſterien eine bloße Moral ſich zu denken. Eine Moral enthielten ſie freilich, aber ſo wie jede tiefe, die Seele zurechtſtellende, zu ſich ſelbſt bringende Lehre ſtets auch von moraliſcher Wirkung iſt. Ideen der Moral waren außer den Myſterien zu allgemein verbreitet, als daß ſie bloß mit ſolchen auch nur eine kurze Zeit ſich hätten behaupten können. Sie hätten wenigſtens von dem Augenblick an aufhören müſſen, als Philoſophen öffentlich ganz analoge moraliſche Lehren vortrugen. Man muß überhaupt ſich immer zuerſt die Frage aufwerfen: welche Quellen konnten die Myſterien haben, die nicht — auch — der Philoſophie zugänglich waren? Denn ſolche Quellen mußten ſie haben, um ſich auch im Zeitalter der ſchon mächtig entwickelten Philoſophie, in Zeitaltern, die ſchon einen Sokrates, einen Platon und Ariſtoteles kannten, in ihrem Werth zu behaupten.

Wenn man indeß nun auch ausſpricht, daß die Bedeutung der Myſterien eine rein religiöſe war, muß man ſich hüten, dieſe Erklärung wieder auf einzelne Dogmen, z. B. etwa auf das Dogma von der Unſterblichkeit der Seele zu beſchränken. Zum Theil würde davon daſſelbe gelten, was ſo eben von den Ideen der Moral bemerkt worden. In welchem Grade die Seelenunſterblichkeit, und nicht nur dieſe im Allgemeinen, ſondern der Zuſtand des künftigen Lebens zu einer Zeit, wo die Myſterien noch in hohem Anſehn ſtanden, Gegenſtand philoſophiſcher Forſchung geworden war, würde ſchon allein der platoniſche Phädon beweiſen. Die Myſterien ſtimmten hinſichtlich der Fortdauer nach dem Tode überhaupt, hinſichtlich der Strafen, die dort den Ruchloſen erwarten (in einer Stelle der platoniſchen Geſetze[1] wird dieß ausdrücklich als Lehre der Myſterien angeführt), ſo wie hinſichtlich der Belohnungen der Frommen mit den Lehren der Philoſophie überein. Die Seligkeit, welche die Eingeweihten in den Lehren der Myſterien empfanden, wurde als ein Vorbild der künftigen Seligkeit ausdrücklich erklärt. Dieſe Seligkeit beſtand, wie gezeigt, vorzüglich in der Befreiung von dem Bande der Materie, die Strafe zum Theil auch, wie es ſcheint, in der Rückkehr in die materielle Welt, oder dem Nichtlos-

[1] IX, p. 870. D. E.

Digitized by Google

kommen von derſelben, wie aus der angeführten platoniſchen Stelle zu ſchließen, wo geſagt iſt, daß nach der Ueberlieferung in den Myſterien der, welcher eine Blutſchuld auf ſich geladen, auf die Erde zurückkehren müſſe, um dort Gleiches zu erdulden. Die Einweihung in die Myſterien, zu denen keiner Zugang fand, auf dem vorſätzliche Blutſchuld lag — Beichte in Samothrake — wurde als das ſicherſte Mittel angeſehen, auch in der Unterwelt ſelig zu leben. Die Myſterien nahmen gleichſam voraus, was kein Aug geſehen, kein Ohr gehört, was nur diejenigen ſehen, welche ſterben. Nach dem pſeudo-platoniſchen Axiochos[1] war den Eingeweihten dort der Vorſitz, die *προεδρία*, beſtimmt, ja die Meinung, daß durch die Myſterien allein die Furcht vor dem Tode vollkommen beſchwichtigt werde, war ſo allgemein, daß in dem eben genannten Geſpräch ſogar von Herakles und Dionyſos (der dabei noch als Mittelweſen, nicht als Gott, gedacht wird) geſagt iſt: ihre Kühnheit, in die Unterwelt hinabzuſteigen, haben ſie nur durch die eleuſiniſchen Weihen erhalten. Indeß auch dieſe Lehre von dem Zuſtand nach dem Tode war in den Myſterien nur Corollarium der allgemeinen Lehre, und ſie war eben darum eines poſitiveren Inhalts als die bloß rationale der Philoſophen. Was war denn nun alſo dieſe allgemeine Lehre? Antwort: Nichts anderes als die Geſchichte des religiöſen Bewußtſeyns, oder, objektiv ausgedrückt, die Geſchichte des Gottes ſelbſt, der aus urſprünglicher Ungeiſtigkeit zur vollkommenen Vergeiſtigung ſich überwunden und verklärt hat. Der letzte Inhalt der Myſterien iſt alſo allerdings der ganz geiſtige und zugleich einige Gott (nicht etwa bloß A^3, ſondern der, deſſen Grund [potentia ultima] das reine Anſich, und der eben darum auch A^3 war). Aber eben dieſer vollkommen vergeiſtigte war zuvor der blind ſeyende, und nur inſofern er durch das blinde Seyn hindurchgegangen, und in dieſem alles Nothwendige erduldet hat, endlich von dieſem Seyn abgeſchieden iſt — alſo nicht unmittelbar, nicht abſolut, ſondern nur, als der vom Seyn abgeſchieden iſt — iſt er der geiſtige Gott. Alſo dieſe Lehre (von dem geiſtigen Gott) war in den Myſterien nicht als Lehre, ſondern als Geſchichte, und

[1] pag. 371 D.

konnte als ſolche auch nur durch wirkliche Vorgänge dargeſtellt werden. Ein unzweifelhafter Inhalt der Myſterien war alſo gewiß dieſe Darſtellung der Leiden des Gottes in ſeinem Durchgang durch das blinde Seyn.

Da der ganze mythologiſche Proceß nur auf der ſucceſſiven Ueberwindung des blind ſeyenden Gottes oder vielmehr des Gottes als blind ſeyenden beruht, ſo waren dieſe Leiden nicht ein zufälliger, ſondern nothwendiger Inhalt der Myſterien, welche, wie wir gleich anfangs gezeigt, nur eben die innere, die eſoteriſche Geſchichte der Mythologie ſelbſt ſeyn konnten, oder in denen die Mythologie nur eben ſich ſelbſt bewußt wurde, ſich ſelbſt begriff. Die Uebereinſtimmung, welche hier zwiſchen ägyptiſchen und helleniſchen Gebräuchen wahrgenommen wird, iſt ſchon darum nicht zu verwundern, weil im Ganzen ägyptiſche und griechiſche Mythologie nur einen und denſelben Moment des Bewußtſeyns darſtellen (das Griechiſche war eben einmal ägyptiſch geweſen, das Aegyptiſche ein frühherer Moment des griechiſchen Bewußtſeyns ſelbſt). Indien, deſſen mythologiſche Bildung eine völlig excentriſche iſt, hat nichts den ägyptiſchen und griechiſchen Lehren Aehnliches aufzuweiſen. Es war der unglücklichſte Gedanke, griechiſche Mythologie gerade mit indiſcher zu vergleichen, aber zwiſchen ägyptiſcher und griechiſcher Religion iſt eine natürliche, eine Art von Blutsverwandtſchaft unverkennbar; die griechiſche Bildung nahm das Moment der ägyptiſchen Mythologie wieder in ſich auf[1]. Die Leiden des Oſiris (denn nachdem einmal die Einheit des durch die drei Geſtalten nur als durch drei Momente hindurchgehenden Gottes erkannt war, ſo wurden die Leiden als die Leiden des Einen Gottes dargeſtellt, nicht als Leiden des einzelnen Gottes), die Leiden des Oſiris waren in Aegypten ein Theil der öffentlichen und gemeinen Mythologie. Aber auf dem cirkelrunden See zu Sais, in deſſen Nähe auch das Grabmal des Oſiris zu ſehen war, ſtellten die Aegypter (ſo berichtet

[1] Es ließe ſich namentlich auch die Aehnlichkeit zwiſchen der griechiſchen Myſterienlehre mit der Ammonſchen Lehre in der Weiſe hervorheben: Dionyſos[1] = dem Gott in der Spannung, Dionyſos[2] = dem Gott im Auseinandergehen, Dionyſos[3] = dem Gott in der Wiedereinheit. (Vergleiche Philoſophie der Mythologie, S. 392. D. H.)

Digitized by Google

Herodotos[1], Bilder der Leiden des Gottes dar (δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ), die sie, wie er sagt, Mysterien nennen. Herodotos, der die Identität dieser geheimen Feier mit gewissen griechischen Orgien vollkommen einsah, fügt darum hinzu: Obgleich ich größtentheils weiß, worauf diese ägyptischen Mysterien Bezug haben, muß ich doch ein heiliges Stillschweigen darüber beobachten. In Griechenland bemächtigten sich, wie wir gesehen, auch Dichter, aber bloß orphische, die nie eine wahre, allgemeine Gültigkeit erlangten, der Schicksale des Dionysos als eines mythologischen Stoffes, den sie poetisch auf homerische Weise ausführten. Solche orphische Gedichte erhielten indeß, wie gesagt, nie eine große oder allgemeine Verbreitung, sie gingen nur von Hand zu Hand, blieben innerhalb des Kreises der Orphiker selbst, und erhielten erst zu den Zeiten des Plutarchos und Pausanias eine neue Wichtigkeit. Wenn sie diese Leiden als eine Zerreißung durch die Titanen darstellten, so konnte dabei der Gedanke zu Grund liegen, daß der Gott durch das Titanische seiner eignen Natur zu leiden hatte. Denn das Wort τιτάν kommt, wie wir früher[2] bemerkt, von τείνω, τιταίνω, spannen, her. Nun ist aber der erste Dionysos die Ursache aller Spannung, also die Ursache und das Princip alles Titanischen. Es ist insofern nicht undenkbar, daß titanische Mächte und besonders Kronos in den Mysterien selbst als thätig bei den Leiden und dem Tod des Dionysos vorgestellt wurden; der Kronos ist dabei abstrakt gedacht als das den materiellen (sich schon zu materialisiren geneigten) Gott zurückhält, und damit zur Zerreißung bringt. Zagreus verhält sich als dieser schon zum Nachgeben bereite Gott, oder Kronos: Zagreus = Typhon: (dem zerrissenen) Osiris. Vielleicht erwähnt Pausanias in der ohnlängst angeführten Stelle bei Gelegenheit des Onomakritos nur darum des Homeros, um damit anzudeuten, die orphischen Dichter haben die Titanen nicht aus den Mysterien entlehnt, sondern aus Homeros genommen. Wie in Aegypten auf dem See zu Sais, so wurde höchst wahrscheinlich bei den großen Dionysien, welche zu Athen in den Limnais

[1] II, 170. 171.

[2] Philosophie der Mythologie, S. 618. D. H.

gefeiert wurden, die Geſchichte des Gottes mit ſceniſchem und tragiſchem Pomp dargeſtellt. Die Limnai waren eine Gegend von Athen, die wahrſcheinlich von dort befindlichen Teichen oder Weihern den Namen hatte. Es ſcheint alſo, daß zu jenen ſceniſchen Darſtellungen durchaus eine Waſſerfläche erforderlich war. Wir haben früher geſehen, wie Dionyſos (der zweite) vor dem wilden Lykurgos ſich ins Waſſer zurückzieht. Dieſe Limnai waren ein Theil des älteſten Athens, wie aus Thukydides [1] erhellt, der ſagt, vor der Anordnung des Theſeus, welcher den an Athen angrenzenden kleinen Städten die eignen Rathsverſammlungen und Obrigkeiten genommen, und dadurch ſie genöthigt habe, Athen als Mittelpunkt zu erkennen — vor dieſer Vergrößerung der Stadt alſo, ſagt Thukydides, habe die Akropolis mit dem unter ihr gegen Mittag gelegenen Theil die Stadt Athen ausgemacht. Dieß beweist er daraus, daß die Tempel theils auf der Akropolis ſelbſt ſtehen, theils vorzüglich nach der eben erwähnten Gegend der Stadt angelegt ſeyen. Unter dieſen Tempeln nennt er nun auch den des *Διόνυσος ἐν Λίμναις*, in welchem, wie er ſagt, zu Ehren des Dionyſos die alten Dionyſia am zwölften Tage des Antheſterion gefeiert werden. Demnach gehörte dieſer Tempel zu dem älteſten Theile der Stadt, und gehört unſtreitig auch die dort begangene Feier in die älteſte Zeit Athens. Thukydides nennt ſie ausdrücklich die alten Dionyſien (ihr Gegenſtand war auch der älteſte Dionyſos). Sie nebſt den am lernäiſchen See, ebenfalls bei Nacht gefeierten [2], zeigen das Gepräge der älteſten und dunkelſten Zeit des griechiſchen Bewußtſeyns. Sie ſcheinen noch unmittelbar aus dem mythologiſchen Proceß — nämlich als Produkt der anfangenden Kriſis deſſelben — hervorgegangen. Die Eleuſinien, von denen ſie getrennt und verſchieden waren, gehören ſchon einer ſpäteren und höher gebildeten Zeit (wie einem ſpäteren und höheren Moment der Mythologie) an. An dieſen haben offenbar jene *σοφισταί* Antheil, von denen Herodotos ſagt, daß ſie die Dionyſosidee größer ausgeſprochen oder an den Tag gebracht. Die Vorſtellung von dem Tod des erſten, des älteſten Gottes ſchreibt

[1] II, 15.

[2] Pauſanias II, 37. Clemens Alex. Protrept., p. 22.

ſich von dem erſten Eindruck, von dem früheſten Erſchrecken über den Untergang des realen Princips her. Wie tief nothwendig dieſe Vorſtellung war, zeigt ſich durch eine andere in das dunkelſte Alterthum zurückgehende religiöſe Ueberlieferung. An die Stelle des dreifachen Dionyſos traten in der völlig parallelen Formation der etruskiſchen Götterlehre die drei Kabiren-Brüder, von denen ein ἱερὸς λόγος (eine heilige Ueberlieferung) erzählte, daß zwei von ihnen gemeinſchaftlich den dritten erſchlagen[1]. Sainte Croix, und ihm folgt auch hier Creuzer, ſetzt von ſeinem Eignen hinzu: ſie haben den jüngſten erſchlagen. Davon ſteht aber in den Texten, aus denen wir dieſe Ueberlieferung kennen, nicht ein Wort. Es heißt nur, zwei der Brüder haben den dritten erſchlagen. Der dritte bedeutet aber hier nicht den dritten dem Alter nach, ſo wenig, als wenn z. B. erzählt wird, zwei Brüder haben bei der Erbtheilung den dritten übervortheilt, daraus folgt, daß dieſer dritte der jüngſte iſt. Der dritte, den die beiden Kabiren-Brüder erſchlagen, iſt offenbar der älteſte, er iſt in der Sprache der andern — der helleniſchen — Ueberlieferung Zagreus, der dem zweiten und dritten Dionyſos erliegt. — In der Erzählung liegt nichts, was nicht die Auslegung erlaubte, nach welcher der, der den blutigen Tod erleidet, der älteſte iſt. Aber dieſe Anſicht wird noch beſtätigt dadurch, daß die beiden Brüder zugleich die männlichen Theile des erſchlagenen Bruders in einer heiligen Kiſte verwahren, die ſie nach Tyrrhenien bringen. Immer iſt es der vorhergehende Gott, der von dem folgenden, der ältere, der von dem jüngeren entmannt wird. In Theſſalonich wurde dieſer dritte, wie Julius Firmicus erzählt, mit blutigen Händen angebetet zur Erinnerung an ſeinen blutigen Tod. Hier haben wir nun ganz dieſelbe Vorſtellung, wie in der Leidensgeſchichte des Zagreus, nur in ihrer roheſten, aber gewiß ſehr alten Geſtalt. — Dieſe Tragödie, die in Athen zum Myſterium ſich ausgebildet und abgeſchloſſen hatte, wurde anderwärts, wie es ſcheint, in Griechenland öffentlich aufgeführt, jedoch in der Art ſymboliſch, daß die Leiden des Gottes nicht als ſolche, was man öffentlich nicht wagte, ſondern als Leiden eines Menſchen dargeſtellt wurden.

[1] Clem. Protrept., p. 16.

Digitized by

Herodotos erzählt wenigſtens, daß die Einwohner von Sikyon in früherer Zeit das Andenken und die Leiden ihres Königs Adraſtos mit tragiſchen Chören gefeiert haben[1], den Dionyſos dagegen haben ſie nicht verehrt. Offenbar iſt alſo Adraſtos hier an die Stelle des leidenden Gottes getreten, wie auch daraus erhellt, daß, wie Herodotos hinzufügt, ſpäter alsdann Kleiſthenes die Chöre, mit denen Adraſtos war gefeiert worden, dem Dionyſos gab. Der Name Adraſtos ſelbſt aber, den ich für keinen hiſtoriſchen halten kann, iſt ſo gewählt, daß er die urſprüngliche Vorſtellung durchſchimmern läßt. Er erinnert an den Namen Adraſteia, der der Nemeſis beigelegt wurde. Nemeſis ſollte dieſen Namen von Adraſtos erhalten haben. Dieß iſt, wie ſchon früher[2] erwähnt, ſpätere Deutung. Mag man nun unter Adraſteia die Unentfliehbare, Unvermeidliche verſtehen, wie gewöhnlich, ſo iſt *Ἄδραστος* der paſſende Name für den Gott, der eigentlich nicht wollend geſetzt wird, der in der That nur der unvermeidliche, nur die conditio sine qua non des Proceſſes iſt. Verſteht man unter *Ἀδράστεια* die Macht, welche das Ungeſchehene (*τὸ ἄδραστον*), was eben darum aber eigentlich nicht geſchehen ſollte (dieſe Bedeutung liegt auch oft in dem *α* privativum, wie z. B. wenn man ſagt *ἀβίωτος βίος*), ſo würde Adraſtos der Nichtſeynſollende, die verhängnißvolle, fatale, ſiniſtre Perſönlichkeit bedeuten. Eine ſolche iſt aber der Gott, dem unterzugehen beſtimmt iſt, ſolang er der reale iſt. Es iſt nichts Ungewöhnliches, daß die göttliche Geſchichte, wo ſie nicht zum Myſterium ſich ausbildete, in eine menſchliche verwandelt wurde, ſey es aus Scheu, Götter als leidend zu zeigen, oder zum Theil auch um die Leere der älteſten Geſchichte auszufüllen. So iſt die Geſchichte von Remus, Romulus und Numa, mit der die Hiſtorie Roms beginnt, offenbar, wie ich ſchon früher[3] erklärte, nichts anderes als die ins Menſchliche herabgeſetzte Geſchichte der drei Kabiren-Brüder. Remus iſt offenbar der ältere (nach der

[1] *τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον.* Lib. V, 67. Vergl. hiezu Creuzer a. a. O. I, 306 Anm.

[2] Philoſophie der Mythologie, S. 146. D. H.

[3] Ebendaſelbſt, S. 609. D. H.

Quantität der erſten Sylbe zu ſchließen, iſt Remus = Removus, der Hemmende, Widerſtrebende). Romulus iſt als der jüngere ſchon durch die Diminutivform des Namens bezeichnet.

Alſo der Hauptinhalt der Myſterien iſt allerdings der in ſeinen drei Potenzen einige und nun (nach aufgehobener Spannung) in allen gleiche geiſtige Gott, aber dieſe Geiſtigkeit des Gottes konnte nicht abſtrakt, ſie konnte nur als ein Abſcheiden von dem Seyn dargeſtellt werden. Der Inhalt der ſceniſchen Darſtellung mußte alſo die Thaten, die Leiden und endlich der Tod des Gottes ſeyn. Auf keinen Fall konnte daher das eigentliche Geheimniß ein ſogenannter geläuterter Theismus ſeyn, worunter man zu unſerer Zeit einen von allem Geſchichtlichen losgeriſſenen, rein rationellen verſteht. Etwas mußte in den Myſterien ſeyn, das aushielt, deſſen Anziehungskraft nicht geſchwächt, das auch mit zunehmender Cultur nicht gemein wurde; dieß konnte nur wirkliche Geſchichte ſeyn, nicht Lehren einer bloß ſogenannten allgemeinen Religion, welche die Myſterien im beſten Falle mit den Schulen der Philoſophen gemein gehabt hätten. Wodurch ſie, auch nachdem die Philoſophie längſt erwacht war und die lebhafteſte Theilnahme in Griechenland erhalten hatte, von den Schulen der Philoſophen ſich fortwährend unterſchieden, war eben das Geſchichtliche in ihnen, das ſich von einem Urereigniß, von einem Urvorfall herſchrieb. Hierin, daß ich nach meiner ganzen Theorie den geſchichtlichen Charakter und Inhalt der Myſterienlehre feſtzuhalten vermag, liegt der Unterſchied meiner Theorie von allen älteren und neueren philoſophiſchen Deutungen, beſonders aber von denen der Neuplatoniker, welche, wie ich oft bemerkt, von denjenigen am häufigſten citirt werden, welche ſie am wenigſten kennen. Nach unſerer Erklärung iſt in den Myſterien alles Faktum, alles beruht auf einem erſten bis in ſein Ende wie in einer Tragödie fortgeführten Ereigniß. Bei den Neuplatonikern iſt alles Reflexion und Lehrſatz, bei uns alles die Sache ſelbſt. Perſephone bedeutet uns nicht bloß, ſondern iſt das Princip ſelbſt, für das wir ſie ausgeben, ein wirklich exiſtirendes Weſen, und eben dieß gilt von allen andern Göttern. Nun hören Sie dagegen die Erklärung der Neuplatoniker. Nach ihnen iſt die Perſephone ſelbſt nichts Exiſtirendes, wenigſtens nichts

Beſtimmtes, Individuelles, ſondern die menſchliche Seele überhaupt; ihre Entführung durch den Hades iſt eine Vorſtellung von dem Herabſteigen der Seele, wenn dieſe, die oberen Regionen verlaſſend, ſich in das Reich der Materie ſtürzt und ſich mit dem Körper vereinigt. Perſephone iſt nicht wirkliche Königin der Todten, unter dieſen Todten ſind vielmehr die todten und lebloſen Dinge der Natur zu verſtehen, welche ſie beſeelt, Aides raubt ſie nur, damit auch τὰ ἔσχατα τῆς φύσεως, die unterſten Theile der materiellen Welt nicht ohne Beſeelung ſeyen. Dieß ſind alſo bloße allegoriſche Erklärungen, indeß die Eigenthümlichkeit meiner Erklärung eben dieſe iſt, in den Myſterien ebenſowohl als in den Vorſtellungen der Mythologie die durchgängige Eigentlichkeit zu behaupten.

Insbeſondere iſt es nun auch nach unſerer Anſicht nicht möglich, unter dem eigentlichen Geheimniß der Myſterien einen Monotheismus zu denken (wie ſeit Warburton), einen Monotheismus in jenem abſtrakten und negativen Sinn, in welchem dieß Wort heutzutag allein genommen wird — im abſtrakten Sinn, wo er nämlich ein abſolut ungeſchichtlicher iſt — die Einheit des Gottes, welche in den Myſterien gelehrt wurde, war eine geſchichtlich vermittelte — im negativen Sinn, wo dieſer Begriff den Polytheismus nicht überwunden enthält, ſondern nur von ſich ausſchließt. Als geſchichtlich vermittelte, durch eine Vielheit hindurchgegangene konnte die in den Myſterien gelehrte Einheit nicht eine dem Polytheismus abſolut entgegengeſetzte ſeyn, ſie hatte dieſen vielmehr zur Vorausſetzung. Zu verſchiedenen Zeiten, hauptſächlich ſeit des engliſchen Biſchofs Warburton Buch über die göttliche Sendung Moſis, wurde angenommen, das eigentliche Geheimniß der Myſterien habe in der Lehre von der Einheit Gottes beſtanden, dabei habe man Eingeweihten, wenigſtens der höchſten Stufen, vertraut, daß die mythologiſchen Götter nur menſchliche Erfindungen, und entweder nur vergötterte Menſchen nach der euemeriſtiſchen Erklärung oder nach der anderen, noch froſtigeren Deutung nur Perſonificationen von Naturkräften ſeyen. Dieſe Meinung würde ſcheinbar zwar erklären, warum die Myſterien Myſterien waren, d. h. warum auf dem eigentlichen

Inhalt derſelben ein ſo großes Geheimniß ruhte. Unbegreiflich aber bliebe, wie neben und mit dieſen geheimen Aufklärungsanſtalten, wofür man die Myſterien nimmt, der öffentliche, der mythologiſche Götterglaube ſo lange Zeit hätte beſtehen können. Nach dem ſonſt bekannten Gang menſchlicher Dinge darf man behaupten, daß in kurzer Zeit eins von beiden, entweder der öffentliche Götterglaube, oder die Myſterien von der Oberfläche Griechenlands verſchwunden wären, während ſie, wenn man auch nur von der Zeit der wahrſcheinlich letzten Ausbildung der Myſterien an rechnen will, wenigſtens 500 Jahre nebeneinander beſtanden, ohne daß eines das andere aufhob, oder auch nur, wie es ſcheint, gefährdete [1].

In einem bloß negativen, den Polytheismus nicht überwunden enthaltenden, ſondern nur ausſchließenden Monotheismus, konnten die Lehren der Myſterien nicht beſtehen. Auch nicht durch einen ſolchen Monotheismus hat das Chriſtenthum über das Heidenthum geſiegt. Wenn in den Myſterien ein Monotheismus gelehrt wurde, ſo konnte es nur ein ſolcher ſeyn, der die Vielheit ſelbſt als Weg zu ſich erkannte und ſie eben darum ſtehen ließ. Die Entſtehung der Göttervielheit war nur der Untergang des real- oder ſubſtantiell-Einen; mit dem untergehenden real-Einen ging aber der geiſtig-Eine, der freie Gott auf. Monotheismus war alſo nur inſofern Inhalt der Myſterien, als in ihnen die Göttergeſchichte zur Geſchichte des Gottes wurde, wodurch, anſtatt zur Fabel oder als Fabel erklärt zu werden, die Göttergeſchichte vielmehr zur Wahrheit wurde. Sie hatte ihre Wahrheit eben in der Geſchichte des Gottes, welche in den Myſterien dargeſtellt war. Was äußerlich als Geſchichte der Götter erſchien, war innerlich nur die Geſchichte des durch verſchiedene Momente hindurchgegangenen Gottes.

Von dieſer Geſchichte des Gottes leitete ſich dann erſt auch alles andere her, was in den Myſterien gelehrt wurde. In dieſer war zugleich die Sitten-, war zugleich die Unſterblichkeitslehre mitgegeben. Alles, was das menſchliche Leben Schmerzliches und ſchwer Ueberwindliches hat, hatte auch der Gott beſtanden; daher ſagte man: kein Eingeweihter iſt

[1] Vergl. Gottheiten von Samothrake, S. 28. D. H.

Digitized by Google

betrübt [1]. Denn wer konnte noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schickſal des Ganzen und den unausweichlichen Weg geſehen, den der Gott ſelbſt wandelte — zur Herrlichkeit, und was Ariſtoteles von der Tragödie ſagt, daß ſie durch Mitleid und Furcht, die ſie nämlich in einem großen und erhabenen Sinn erregt, von eben dieſen Leidenſchaften (wie ſie nämlich die Menſchen in Bezug auf ſich ſelbſt und ihre perſönlichen Schickſale empfinden) reinige und befreie, eben dieſes konnte in noch höherem Maß von den Myſterien geſagt werden, wo dargeſtellte Götterleiden über alles Mitleid und über alle Furcht vor Menſchlichem erhoben. Gleichwie unleugbar iſt, daß die griechiſche Tragödie ſelbſt nur aus jenen tragiſchen Chören hervorgegangen iſt, in denen die Leiden des Dionyſos beſungen wurden — was auch daraus erhellt, daß die tragiſche Schaubühne fortwährend unter dem beſonderen Schutz des Dionyſos ſtand, daß die Aufführung der großen Tragödien an den Dionyſos-Myſterien ſtattfand — wie alſo die griechiſche Tragödie ſelbſt den Myſterien ihren Urſprung verdankte, ſo iſt wohl möglich, daß Ariſtoteles durch die Wirkung, welche die Myſterien ausübten, auf die Behauptung einer ähnlichen Wirkung der Tragödie geführt wurde, wie er denn in der früher angeführten Stelle [2] von den zur Beſchauung der Orgien vorbereiteten Geſängen daſſelbe Bild einer Reinigung wie von der Tragödie gebraucht, indem er ſagt: dieſe Geſänge wirken als eine *κάθαρσις*.

Durch das bisher Vorgetragene glaube ich nun umfaßt zu haben, was immer, nach den Angaben der Alten, in den Myſterien gelehrt oder dargeſtellt wurde. Aber mit allem dem bleibt immer etwas unerklärt — ein Umſtand, den man einen äußeren nennen kann, der aber doch unmittelbar eine gewiſſe Beſchaffenheit des Innern vorausſetzt, der Umſtand des formell abſoluten Geheimniſſes, in dem die Myſterien wirklich bewahrt wurden. Freilich enthielten ſie das Eſoteriſche der Mythologie, aber doch nur in dem Sinne, wie man auch exoteriſche und eſoteriſche

[1] *Οὐδεὶς μυούμενος ὀδύρεται.* Siehe die Nachweiſungen bei Creuzer IV, 507, Anm.

[2] Pol., p. 229, 6; cf. p. 228, 24 (ed. Sylburg).

Digitized by Google

Vorträge der Philoſophie unterſcheidet, ohne daß darum auf dieſen auch ein unverbrüchliches äußeres Geheimniß ruhte. Die Myſterien enthielten das Geheimniß der Mythologie, aber man ſieht nicht, warum ſie ſelbſt deßhalb ein abſolutes Geheimniß waren, man ſieht es um ſo weniger, als z. B. der Raub der Perſephone, ihre Vermählung mit Hades, das Zürnen und die Verſöhnung der Demeter, als dieß alles auch öffentlich beſungen wurde, ausführlich z. B. in dem bekannten, homeriſch genannten Hymnus. Jene geiſtigen, bloß intelligibeln Götter, die wir die verurſachenden genannt haben, waren im Allgemeinen jedem bekannt, ja ſie waren auch als ſolche, als Dii potes, als ſolche, die reine Potenzen ſind (im Gegenſatz der concreten Götter), als Consentes, als die unauflöslich Vereinigten genannt[1]. Die drei Dionyſe im Beſondern waren zwar Götter der Myſterien, aber an ſich keineswegs unbekannt; jeder z. B. kannte den Jakchosgeſang, wenn er aus der Ferne ertönte, ſelbſt auf der Schaubühne z. B. in ſeinen Komödien ſcheute ſich Ariſtophanes nicht, Geſänge der Eingeweihten hören zu laſſen, und der berühmte Chor des Sophokles in der Antigone feiert verſtändlich genug Dionyſos, der Semele Sohn, und Jakchos als Einen Gott. Wo iſt denn nun alſo das Geheimniß? So waren auch beide, Jakchos und Kore, Gegenſtand unzähliger bildlicher Darſtellungen. Aber ſelbſt, was man für das Geheimſte halten konnte, die Leiden und der Tod des Gottes, ſelbſt dieß, wie wir aus der früher angeführten Stelle des Plutarch geſehen, konnte jeder nach Luſt beſungen hören, wenn auch nur in Gedichten der Orphiker, wie es wahrſcheinlich iſt, aber dieſe Orphiker wurden darum nicht verfolgt. Von der andern Seite, welch ein Haß erhob ſich gegen den Liebling der Athener, Alkibiades, als man ihm die in einer Nacht bis auf eine durch ganz Athen umgeſtürzten Hermen Schuld gab, eigentlich aber, weil er in ſeinem Hauſe Myſterien gefeiert haben ſollte; und als Aeſchylos — wir wiſſen nicht was, aber — irgend etwas, was das eigentliche Geheimniß der Myſterien zu offenbaren ſchien, unvorſichtig berührt hatte, konnte ihn vor

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 609 und Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 293. D. H.

Digitized by Google

der unmittelbar ausbrechenden Wuth des Volks nur die Zuflucht ſchützen, die er zu dem Altar des Dionyſos nahm in der Orcheſtra — ein ſolcher Volksſturm ſetzt ein ſehr beſtimmtes Volksgefühl, und alſo auch ein ſehr beſtimmtes Geheimniß voraus — er mußte es als Glück betrachten, vor den Areopag geſtellt zu werden, wo ihn nicht ſeine in der Schlacht bei Marathon bewieſene Tapferkeit, nicht ſeines Bruders eben daſelbſt davongetragenen Wunden, ſondern nur die Erklärung rettete, daß er niemals eingeweiht geweſen. Zwar der ſchon einigemal angeführte Gelehrte, der den Myſterien nichts zugeſtehen will, was irgend des Verſchweigens oder des Ausſagens werth geweſen wäre, meint, Aeſchylos hätte nur irgend einen myſtiſchen Chortanz auf die Bühne gebracht, wie Schiller und Zacharias Werner non minore invidia, jener die Beichte und Communion, dieſer, ich weiß nicht was, auf die Bühne gebracht haben. Von einem Sagen, von Worten ſey dabei gar nicht die Rede geweſen. So Lobeck [1]. Und doch ſagt in der von ihm ſelbſt angeführten Stelle Clemens von Alexandrien: *τὰ μυστικὰ ἐπὶ σκηνῆς ἐξεπῶν*, und der Scholiaſt des Ariſtoteles, Euſtratios, der denſelben Vorfall erwähnt, ſagt, Aeſchylos habe dieſen Volksunwillen erregt, weil er *περὶ Δήμητρος λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἅπτεσθαι ἔοικε*, weil er von Demeter redend das höchſte Geheimniß der Myſterien vorwitzig zu berühren ſchien [2].

Todesſtrafe ſtand auf der Profanation, d. h. auf der Veröffentlichung der Myſterien; ja dieß genügte nicht, ſie wurde durch Confiscation der Güter geſchärft, und auch dieß ſchien nicht genug; ſelbſt durch Inſchriften auf Tafeln von Erz wurde das Andenken eines ſolchen Frevlers noch dem Fluch der Nachwelt überliefert, und mit außerordentlichem Argwohn wachte, wenigſtens bis zur Unterjochung durch die Römer, das atheniſche Volk über der Ausführung dieſer Geſetze. Aber noch Horaz [3] ſagt:

— — Vetabo, qui Cereris sacrum .
Volgarit arcanae, sub isdem

[1] Aglaopham. p. 82. 83.
[2] Zur letzteren Stelle vergl. Creuzer IV, 517, Anm.
[3] Carm. Lib. III. Od. II.

Digitized by Google

Sit trabibus, fragilemve mecum
Solvat phaselon.

Iſokrates in einer ſeiner Reden ſagt, die Stadt ſey, in dem, was ſich auf die Götter beziehe, am meiſten erzürnt geweſen, wenn jemand gegen die Myſterien zu ſündigen geſchienen, in allem andern aber, wenn jemand den δῆμος, d. h. die demokratiſche Verfaſſung, aufzulöſen gewagt haben würde. Jenes alſo war höchſtes Staatsverbrechen. Dieß alles verhindert nicht, daß Sachen, Perſonen, Handlungen, Gebräuche, ja ſelbſt einige Worte der Myſterien überall erwähnt werden. Platon fürchtet nicht, der Entweihung angeklagt zu werden, wenn er jene Sentenz aus der Myſterienlehre anführt, daß die Uneingeweihten in der Unterwelt im Schlamm liegen werden, die Eingeweihten aber mit den Göttern wohnen. Mehrere Kirchenväter, z. B. Clemens von Alexandrien, ſind über Vorgänge, Sprüche, Worte der Myſterien ſehr wohl unterrichtet, und doch läßt ſich nicht beweiſen, daß ihre Wiſſenſchaft von wirklicher Einweihung ſich herſchreibt. Das alles alſo, was wir bisher unter dem Namen der Myſterienlehre kennen gelernt, war freilich Geheimlehre, inwiefern es eben nur in den Myſterien überliefert worden, aber es erklärt das ſtrenge Geheimniß der Myſterien ſelbſt nicht. Irgend etwas mußte in dieſen ſeyn, das abſolut verhinderte, daß ſie je öffentlich werden konnten. Dieſes eigentliche Geheimniß iſt nirgends ausgeſprochen. Etwas daher mußten die Myſterien immerhin enthalten, das im Gegenſatz, ja im Widerſpruch mit dem öffentlichen Syſtem, mit dem öffentlichen Götterglauben war, denn ſonſt brauchten ſie ja nicht Myſterien zu ſeyn. Von der andern Seite konnten die Myſterien auch nicht etwas enthalten, das den öffentlichen Glauben unmittelbar und geradezu aufhob, denn ſonſt konnten ſie nicht neben und mit demſelben beſtehen. Widerſpruch und nicht Widerſpruch, dieß ſcheint ſelbſt der höchſte Widerſpruch. Oder umgekehrt ausgedrückt: etwas mußte in den Myſterien ſeyn, das ſich mit dem öffentlichen Syſtem vertrug, und das doch nicht an ſeine Stelle treten konnte. Das erſte (daß es ſich mit dem beſtehenden Götterglauben vertrug) iſt nothwendig, weil es ſonſt nicht mit ihm coexiſtiren konnte, das andere, weil es ſonſt ſelbſt öffentlich wurde, und ſeinerſeits

Digitized by

den Götterglauben verdrängte. Wie läßt ſich nun dieſer Widerſpruch ausgleichen?

Wir haben früher zwar die Lehre von dem dreifachen Dionyſos auseinandergeſetzt, und, wie ich glaube, ſie unwiderſprechlich nachgewieſen; aber wir haben dabei eine Seite, wenn nicht überſehen, doch nicht ausdrücklich hervorgehoben. Freilich waren die drei Potenzen als die drei Momente eines und deſſelben Gottes im letzten Bewußtſeyn vereinigt und ſoweit in dieſem Bewußtſeyn ſimultane, zugleich geſetzte Potenzen. Dadurch war aber ihr Verhältniß als ſucceſſiver Potenzen nicht aufgehoben. Der eine Dionyſos wurde ſogar ausdrücklich der älteſte, der andere der jüngſte und am ſpäteſten geborene genannt. Aber nicht nur dieß; ſondern es war auch wohl möglich, daß jenes Zugleichſeyns ohnerachtet — in dieſem Zugleichſeyn ſelbſt — der erſte Dionyſos als Potenz, als Herrſcher einer vergangenen Zeit, der zweite Dionyſos als Potenz oder Herrſcher der Gegenwart, der dritte Dionyſos als Potenz oder als Herrſcher einer zukünftigen Zeit gedacht wurde. Unvermeidlich war in den Myſterien der Gedanke einer Vergangenheit, mit ihm auch der Gedanke einer Gegenwart und einer Zukunft. Daß die Herrſchaft des wilden, des unholden Dionyſos als Vergangenheit, als Herrſchaft einer früheren, jetzt nicht mehr ſeyenden Zeit gedacht wurde, war nothwendig. Aber die Gegenwart gehört ebenſo nothwendig dem zweiten Dionyſos. Denn die Gegenwart iſt von der äußeren, materiellen, Göttervielheit erfüllt, welche eigentlich die Schöpfung dieſes Dionyſos iſt (ich muß noch einmal[1] an das Bild des Polykleitos aus der gebildetſten und bewußteſten Zeit Griechenlands erinnern, das entweder den Zeus, das Haupt der materiellen Göttervielheit, mit Attributen des Dionyſos, oder den Dionyſos mit Attributen des Zeus darſtellte). Die Gegenwart, als ſolche, gehörte alſo dem zweiten Dionyſos. Der dritte Dionyſos war zwar auch in jenem eſoteriſchen Bewußtſeyn, aber er konnte in ihm nur als Gott der Zukunft, nur als künftiger, nicht als gegenwärtiger Herrſcher ſeyn. Damit aber, daß der dritte Dionyſos als noch nicht herrſchender, als erſt zukünftiger Herrſcher beſtimmt war, damit war zugleich der

[1] Siehe Philoſophie der Mythologie, S. 642. D. H.

Digitized by Google

Gedanke gegeben, auch dem zweiten Dionyſos, und eben darum auch der nur mit und in ihm gegebenen und zugleich mit ihm geſetzten Götterwelt — auch dem zweiten Dionyſos und der mit ihm und durch ihn beſtehenden Götterwelt ſey beſtimmt in die Vergangenheit zurückzutreten und gegen den rein geiſtigen Gott als letzten Herrſcher zu verſchwinden. Schon ſah das Bewußtſeyn eine ältere Götterwelt, die vordionyſiſche, die Welt der Titanen, in die Finſterniſſe des Tartaros hinabſteigen; wie glaublich, daß auch dieſe dionyſiſche Götterwelt zugleich mit dem Gott verſchwand, der ſelbſt nicht der letzte war und als Herrſcher der Gegenwart eben damit ſelbſt eine Zukunft außer ſich hatte!

Dieſe Lehre von einem noch bevorſtehenden dritten Weltherrſcher und einer mit ihm kommenden geiſtigen Religion, welche das Bewußtſeyn von dem Reſultat des mythologiſchen Proceſſes erſt völlig befreite — dieſe Lehre vertrug ſich nur mit dem öffentlichen Syſtem, mit dem Syſtem des öffentlichen Götterglaubens, weil ſie dieſes als Syſtem der Gegenwart anerkannte, und nicht daran denken konnte, es zu verdrängen, oder ſich ſelbſt an ſeine Stelle zu ſetzen, weil ſie ſich ſelbſt ausdrücklich nur als Syſtem der Zukunft, als Syſtem einer noch bevorſtehenden Zeit betrachtete.

Dieſes Zukünftige alſo war es, was den Mund der Eingeweihten verſchloß, deſſen Wiſſen man gern ſogar vor ſich ſelbſt geheim gehalten und den jetzt herrſchenden Göttern verborgen hätte[1], was man höchſtens dem Auge durch bildliche Darſtellungen zu zeigen, nicht dem Ohre durch Worte zu vertrauen wagte, daher das bloße Schauen, das *ὀπεῖν*, das bloße Zeigen, *δεικνύναι*, in den Myſterien, daher der höchſten Feierlichkeiten bloß nächtliche Begehung. Hierin, in dieſer nächtlichen Feier ihres höchſten Geheimniſſes einer noch nicht ſeyenden, erſt zukünftigen Religion, verhielten ſich die Myſterien ganz wie ſpäter die unterdrückte, die verfolgte, inſofern auch noch zukünftige Kirche, welche die Orgien ihrer Religion (Kirchenväter ſelbſt brauchen dieſen Ausdruck von den Myſterien des Chriſtenthums) nur nächtlicher Weile in unter-

[1] Macrob. Sat. (1, 7) ſagt: Occultas et manantes ex meri veri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrare fas fuisse.

Digitized by Google

irdiſchen Gemächern und Katakomben zu feiern wagte. Heraustretend aus dieſer nächtlichen Entzückung und dem Licht des Tages wiedergegeben, mußten die Eingeweihten um ſo mehr und gleichſam um ſo zärtlicher ſich wieder den Göttern der Gegenwart, des noch lichten Tages, zuwenden, ſo daß die Myſterien, anſtatt die dieſen Göttern geweihte Verehrung und Anhänglichkeit zu ſchwächen, dieſe vielmehr noch erhöhten. Sie ſehen ſelbſt, wie dieſe Vorſtellung alle Schwierigkeiten löst, ja noch manches außerdem begreiflich macht, nämlich ſelbſt dieſe Anhänglichkeit an Götter, über welche der freie Geiſt des Hellenenvolks (nicht einmal bloß der Denker) auf jeden Fall doch hinausſehend gedacht werden muß. Dieſes Geheimniß war nun auch allein von einer Art, daß es, laut geworden und ausgeſprochen, jenes allgemeine Erſchrecken und Entſetzen hervorbringen konnte, dem nur der Tod des Schuldigen und eine ewige Verwünſchung ſeines Andenkens genugthun zu können ſchien. Weit wahrſcheinlicher war es dieſes, eine Anſpielung auf jene künftige Welt, auf den bevorſtehenden Untergang der gegenwärtigen Götter, als irgend ein anderes bei weitem weniger bedeutendes Geheimes (z. B. daß Perſephone und Artemis eine und dieſelbe ſeyen, was Herodotos[1] ganz unbefangen von Aeſchylos anführt, und wobei er gewiß nicht unterlaſſen hätte, jenes Volksſturms zu erwähnen, wenn die Berührung dieſer Identität dazu Anlaß gegeben hätte, wie Creuzer u. a. meinen), ohne Zweifel war es ein ganz anderes und tieferes Geheimes, auf das Aeſchylos anzuſpielen geſchienen hatte, und was ſo unmittelbar das Volk gegen ihn empörte. Eine Anſpielung auf jene künftige Welt, auf den bevorſtehenden Untergang der Götterwelt läßt ſich auch von Aeſchylos begreifen, wenn man nur bedenkt, welche Worte er[2] dem Prometheus in den Mund gelegt, der mit bitterer Ironie unter anderm dem Chor mitleidiger Okenaiden antwortet:

Fleh', ruf und ſchmeichle dem, der ewig herrſcht;
Ich frage weniger als nichts nach Zeus.
Er walt', er herrſche dieſe kleine Zeit,

[1] II, 156.
[2] Prometh. 936 ff.

Digitized by Google

Wie's ihn gelüſtet. Lang beherrſcht er nicht
Die Götter;

oder wie er[1] dem Diener des Zeus, Hermes, der kommt, ihn dieſer Worte wegen zur Rede zu ſtellen, durch Prometheus antworten läßt:

Hochfahrend, wie's den Götterknechten ziemt,
Iſt deine Rede, eiteln Stolzes voll.
Kurz herrſcht ihr neuen Herrſcher nur, und wähnt,
Daß eure Burg nicht zu bezwingen ſey.
Sah ich denn nicht ſchon zwei Beherrſcher draus
Vertrieben? Schmählicher und bald werd' ich
Auch dieſen dritten draus vertrieben ſeh'n.

Wenn dieſe Worte auch nicht gerade im Sinn der Myſterien gemeint ſind, wie hätte Aeſchylos ſolche Worte vor einem Volk wagen dürfen, deſſen Bewußtſeyn überall nicht über Zeus und ſeine Götterwelt hinausging?

Die Götter des gemeinen mythologiſchen Bewußtſeyns als Götter der bloßen Gegenwart zu denken, war den Griechen um ſo weniger ſchwer, als ſie ſelbſt innerhalb der Mythologie vergangene Götter hatten, die doch nicht abſolut vergangene waren, ſondern nur für die Gegenwart, die eine gewiſſe Geltung alſo noch immer hatten. So läßt Sophokles[2] den Oedipus im Augenblick ſeines Todes (d. h. ſeines Hinaustretens aus der gegenwärtigen Ordnung der Dinge) Olympos (doch wohl hier = Uranos) und Gäa anrufen.

Auch das Zurückſtreben zu den älteſten Religionen, zumal im römiſchen Reich, verkündigt das Suchen nach der allen Völkern (der ganzen Menſchheit) gemeinſchaftlichen Religion. Wenn die Gegenwart ſich mit der Vergangenheit wieder eint, ſo iſt die Gegenwart als ſolche überwunden, man hat ſich in das Reich allgemeiner Religion erhoben.

[1] Prometh. 952 ff.
[2] Oed. Col. 1654. 1655.

Digitized by Google

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

In jenem letzten Bewußtseyn, in dem der ganze mythologische Proceß endigte, waren die drei verursachenden Potenzen vereinigt und zugleich gesetzt. Aber dieses Zugleichseyn oder diese Einheit, eben weil sie eine entstandene, erzeugte war, verhinderte nicht die drei Potenzen selbst als successive zu bestimmen, sie zugleich als Anfang, Mittel und Ende zu begreifen. Als Resultat der Vergangenheit, und demnach als unmittelbarer Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseyns blieb zwar in diesem die äußere, exoterische Göttervielheit stehen, aber das esoterische, mit den Ursachen vertraute Bewußtseyn sah über die Gegenwart in die Zukunft hinaus; es sah also auch eine folgende Zeit, in welcher der dritte Dionysos ebenso herrschen würde, wie jetzt der zweite herrschte, eine neue Welt, die mit diesem letzten Herrscher aufgehen, vor der die gegenwärtige selbst erblassen, in eine neue Schattenwelt zurücktreten würde, die man vielleicht mit der großen Götternacht der skandinavischen Lehre, oder noch näher mit den analogen Ideen der tiefsinnigen und schwermüthigen Etrusker vergleichen dürfte.

Mit diesem letzten Gedanken des hellenischen Bewußtseyns, der, je weniger er ausgesprochen wurde, desto tiefer in die Gemüther sich einsenkte, erklärt sich, wie mir scheint, erst die ganze Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters. Ich meine damit insbesondere jenen tieftragischen Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtseyn, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß

Digitized by Google

all dieſer Glanz einſt erlöſchen, daß dieſe ganze ſchöne Welt des Scheins einſt verſinken und einer höheren, trugloſen Klarheit weichen werde. Dieſer Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein ſüßes Gift die trefflichſten Werke der Hellenen, beſonders die der bildenden Kunſt durchzieht, in denen die höchſte Anmuth und Lebendigkeit ſelbſt vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daſeyns durchdrungen zu ſeyn und ihre eigne Vergänglichkeit ſtill zu betrauern ſcheint. Dieſer geheime Schmerz verklärt, veredelt und heiligt gleichſam die Schönheit griechiſcher Bildungen, er iſt der Talisman, der auch uns mit ſo ganz andern Empfindungen begabten, in ſo völlig andern Begriffen lebende Menſchen noch immer unwiderſtehlich anzieht. Dieſes Tragiſche, das in die religiöſen Empfindungen Griechenlands gemiſcht iſt, leitet ſich eben von dieſer Mitte her, in welche der Hellene zwiſchen eine ſinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen iſt, und eine rein geiſtige, die ihm nur in der Zukunft gezeigt wurde, geſtellt iſt. Eben dieſe Mitte gewährt bei aller Abhängigkeit von einer Religion, die durch eine unbegreifliche Vergangenheit ihm geworden iſt, ihm jene unendliche Freiheit, mit der er — keiner dieſer zwei Seiten ſeines religiöſen Geſammtbewußtſeyns allein unterworfen — bald gegen die mythologiſche Religion ſelbſt ſich richtet und mit freier Ironie ſie behandelt, und nicht weniger auch von jener geiſtigen, nur in geheimen Weihen mitgetheilten Religion ſich unabhängig fühlt. Nirgends war weniger religiöſer Zwang als in Griechenland. Frei äußert ſich der Grieche über die Verhältniſſe, über die Eigenſchaften, beſonders die moraliſchen ſeiner Götter; niemand iſt zu den Myſterien genöthigt; weder Sokrates, noch Epaminondas gereicht es zum Vorwurf, nicht eingeweiht zu ſeyn, und nichts wehrt ſelbſt dem den Myſterien Abgeneigten dieſe Abneigung zu äußern und, wenn nur das eigentliche Geheimniß nicht entweiht wird, über die bekannten Einzelheiten derſelben ſogar zu ſpotten. Nur im Angeſicht der noch waltenden und gegenwärtigen Götter durfte die zukünftige, abſolut befreiende Religion nicht ausgeſprochen, nicht gegenüber vom öffentlichen Leben berührt oder geltend gemacht werden; denn dieſes und mit ihm die ganze Exiſtenz des Staats beruhte auf der für die

Gegenwart unantaſtbaren Realität der angenommenen Götter. Aus dieſem Grunde wurde die Veröffentlichung des Myſteriengeheimniſſes als ein Angriff auf den Staat ſelbſt angeſehen.

Es kommt nun aber alles darauf an, ob ſich die von uns gemachte Vorausſetzung ſelbſt, zwar nicht durch direkte Zeugniſſe, denn dieſe ſind unter den angeführten Umſtänden begreiflicherweiſe nicht zu erwarten, aber doch durch indirekte Anzeigen der Gewißheit näher bringen laſſe.

Das Erſte, was hiebei zu unterſuchen kommt, iſt unſtreitig, ob die drei verurſachenden Potenzen in der That auch als Weltherrſcher gedacht worden. Wäre dieß zu zeigen, ſo würde wohl von ſelbſt folgen, daß ſie als ſucceſſive Herrſcher gedacht wurden. Es liegt ſchon im Begriff des Herrſchers, daß jederzeit nur Einer herrſchen kann. Wenn die erſte in ihr An-ſich, mithin in die Vergangenheit, zurücktritt, ſo kann ihr in der Herrſchaft nur die zweite folgen. Dieſe iſt aber an ſich ſelbſt nur eine vermittelnde, ſie überwindet die erſte nicht, um ſelbſt die Herrſchaft an ſich zu reißen, ſondern um ſie der dritten zu geben. Die dritte aber, wenn ſie zur Herrſchaft gelangt, hat das unterſcheidende von der erſten, daß ſie die andern nicht ausſchließt, ſondern unter ſich begreift; mit ihr alſo oder unter ihrer Herrſchaft iſt zugleich die wahre All-Einheit geſetzt, oder ſie iſt die herrſchende Potenz der wirklich vollendeten, das Bewußtſeyn, das ſich mit der erſten Spannung dem Proceß öffnet, wieder abſchließenden und vollkommen beruhigenden Einheit. Es wird alſo thatſächlich darauf ankommen, zu zeigen, daß die drei Dionyſe wirklich als Weltherrſcher gedacht worden. Dafür nun findet ſich glücklicherweiſe der beſtimmte Beweis. Es werden nämlich unter den myſteriöſen Gottheiten drei zuſammen erwähnt, die nicht θεοί (das ſind auch die andern, auch die materiellen), ſondern Ἄνακες genannt werden. Einen beſondern Namen hat der Grieche gewiß nicht ohne beſondern Begriff. Dieſes Wort Ἄνακες iſt nur als ein alterthümlicher Pluralis von ἄναξ anzuſehen, wie denn eben dieſelben von andern auch Anaktes genannt werden. Ἄναξ aber iſt, wie Sie wiſſen, der Titel der Könige, der Regenten, wie ſchon aus Homer bekannt iſt. Das Wort wird freilich mehr oder weniger von andern Göttern gebraucht, aber doch

Digitized by

beſonders von Zeus, wie in dem bekannten *Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε*, und merkwürdig genug wird Apollon einige Mal ſchlechthin *ὁ ἄναξ* genannt. Aber es iſt eine Trias von Göttern, deren gemeinſchaftlicher, aber beſonderer Name *Ἄνακες* iſt, wie *Κάβειροι* der gemeinſchaftliche Name der ſamothrakiſchen Gottheiten. Sie werden damit als Regenten ſchlechthin, alſo als Weltregenten, als Weltherrſcher bezeichnet.

Welche Götter ſind es nun, denen dieſer Name insbeſondere zugeeignet wird? Hören wir darüber zuerſt Pauſanias, der in der Beſchreibung des lokriſchen Landes von der berühmten Stadt Amphiſſa ſagt: Es feiern aber auch die Amphiſſäer eine Weihe (eine *τελετή*), genannt die Weihe der Jünglinge Anaktes. Welcherlei Götter aber die Knaben oder Jünglinge Anaktes ſeyen, wird nicht von allen gleich erklärt, ſondern einige ſagen, ſie ſeyen die Dioskuren, andere die Kureten, die aber am meiſten davon zu wiſſen glauben, ſagen, ſie ſeyen die Kabiren [1]. Daß im Grunde zwiſchen dieſen verſchiedenen Angaben kein Unterſchied iſt, wiſſen Sie zum Theil ſchon. In Anſehung der Dioskuren aber will ich es noch beſonders erklären. Dioskuren (*Διὸς κοῦροι*, die Jünglinge oder Knaben des Zeus) heißen die zwei immer zuſammen erſcheinenden, unzertrennlichen Jünglinge, die auch Caſtor und Pollux genannt werden; ſie ſind nur zwei, denn ſie ſind die zwei Brüder, die den dritten, und zwar den älteſten, verſchwinden ließen oder erſchlugen; als die jüngeren auch ſind ſie wie Jünglinge gebildet. Der Begriff der Dioskuren ſtammt alſo von dem der Kabiren her, aber ſehr früh gingen ſie in den Volksglauben über, und verwandelten ſich hier in die Heroen Caſtor und Pollux, wie ſie Homeros kennt. Sextus Empirikus ſagt: Die Tyndariden Caſtor und Pollux haben ſich in die Ehre, die die Dioskuren von jeher als Götter genoſſen, eingeſchlichen [2]. Wenn aber jemand das Umgekehrte behauptete, daß urſprünglich menſchliche Heroen, wie die beiden bei Homeros ſind, in der Folge den zwei Kabirenbrüdern gleichgehalten worden, würde ich nicht widerſprechen, und laſſe dieß als nicht nothwendig zu unſerer Entwicklung unentſchieden. Genug, daß ſie als zwei unzertrennlich

[1] X, 38, cf. II, 22.

[2] Vergl. Creuzer a. a. O. II, pag. 335.

Digitized by Google

vereinigte, als Kabiren galten, und beſonders als θεοὶ σωτῆρες, als errettende Götter gedacht wurden, namentlich als Seefahrenden hülfreiche, daher fratres Helenae lucida sidera, denn die ſternähnlichen Flämmchen, welche an der Spitze der Maſtbäume erſcheinen, wenn der Sturm ſich legt, und die davon (nämlich von fratribus Helenae) noch heutzutag St. Elensfeuer heißen, wurden ihnen zugeſchrieben oder als Erſcheinung der Dioskuren betrachtet. Die, welche die Anaktes als Kabiren erklärten, waren allerdings am beſten unterrichtet, denn ſie gaben ihnen den allgemeinſten und umfaſſendſten Namen, denn die Dioskuren waren nur zwei von den Kabiren, die Kureten nur die Kabiren in einer gewiſſen Verrichtung. Die Kureten ſind die über Zeus bei ſeiner Geburt wachenden, ihn beſchirmenden, umſtehenden, umſchließenden Potenzen. Die Ἄνακες ſind alſo im Allgemeinen = den verurſachenden Göttern, aber die Idee der Ἄνακες iſt ſchon eine höhere Form der Kabiren. Daß die Kabiren die Anaktes oder Anakes waren, erhellt auch daraus, daß die, welche in die kabiriſchen Geheimniſſe einweihten, von Clemens von Alexandrien ἀνακτοτελέσται genannt werden.

Daß aber namentlich, ja ſogar vorzugsweiſe, die in Eleuſis gefeierten Götter Ἄνακες, Könige, Regenten genannt wurden, erhellt daraus, daß ein Theil des Tempels zu Eleuſis Anaktoron genannt wurde. Plutarch im Leben des Perikles (c. 13) beſchreibt den Wiederaufbau des von den Perſern verbrannten (Herod. IX, 65) Tempels zu Eleuſis und nennt den Tempel im Ganzen τελεστήριον, einen Theil deſſelben aber Ἀνάκτορον. Nach Heſychios und Euſtathios aber iſt Anaktoron oder, wie es ſonſt auch lautet, Anaktorion, gerade der Name des eigentlichen Heiligthums.

Jedoch die bedeutendſte und die wichtigſte Stelle über die Anakes, welche uns auch die Namen derſelben bringt, iſt die berühmte Stelle des Cicero de Natura Deorum III, 21, welche ich wörtlich vorleſe: Dioscuri etiam apud Grajos multis modis nominantur. Primi tres (hier alſo die Dreizahl), qui appellantur Anaces Athenis (alſo den attiſchen Myſterien gehörten ſie urſprünglich an, und Anaces war der atheniſche Name) ex Jove, rege antiquissimo et Proserpina

Digitized by

nati, Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. — Cicero geht hiebei von den Dioskuren aus: die älteſten (primi), ſagt er, ſeyen drei. Von dieſen dreien unterſcheidet er gleich nachher die zwei, welche Söhne des Jupiters und der Leda, Caſtor und Pollux genannt werden. Die erſten und älteſten aber, ſagt er, ſeyen die drei, welche in Athen Anaces genannt werden, und von Zeus, dem älteſten König, und Proſerpina geboren ſeyen. Die Lesart iſt hier zweifelhaft. Mehrere Handſchriften haben nur: vom König Zeus. Der „älteſte" würde ſich darauf beziehen, daß Cicero in dieſer Stelle tres Joves unterſcheidet, einen älteſten, einen ſpäteren und einen jüngſten. Er würde alſo ſagen, die Anaces ſeyen Söhne des älteſten, d. h. des bis in die älteſte Zeit zurückgedachten Jupiters. Inwiefern die verurſachenden Potenzen in der mythologiſchen Sprache, welche auch die Myſterienlehre noch immer redet, Söhne des Zeus genannt werden, habe ich ſchon erklärt. Daß die Anaces Söhne der Proſerpina genannt ſind, macht keine Schwierigkeit, obgleich eigentlich nur der erſte Dionyſos, Zagreus, Sohn der Perſephone iſt. Da von einer myſteriöſen Lehre die Rede iſt, ſo dürfen wir nicht verlangen, daß Cicero gerade auch in allen Nebenbeſtimmungen völlig genau ſey. Der Name Proſerpina iſt hier hauptſächlich nur, um das hohe Alter dieſer Herrſcher und das Dunkle ihrer Geburt anzuzeigen. Die Hauptſache iſt, daß die Namen genannt ſind: Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. Der letzte Name zeigt, in welchem Kreis wir uns mit dieſen Namen befinden. — Der berühmte Helleniſt Tib. Hemſterhuis hat aus Gründen, deren Bündigkeit mir nicht einleuchtet, vermuthet, ſtatt Tritopatreus müſſe Tritopatores geleſen werden, welche Vermuthung auch Creuzer angenommen hat. Dieß „die drei Väter" wäre dann ein anderer Name für die Anaces. Weil aber alsdann nur noch die zwei Namen Eubuleus und Dionyſus übrig bleiben würden, während Cicero von drei Anakes ſpricht, ſo conjekturirte Hemſterhuis ferner, der Name Zagreus ſey ausgefallen. Allein vielmehr iſt nicht zu zweifeln, daß Eubuleus eben ſtatt Zagreus geſetzt iſt. Ausdrücklich ſagt Heſychios, *Εὐβουλεὺς ὁ Ἅιδης*. Auch andere Gloſſen und anderwärts Vorkommendes beweiſt, daß Eubuleus der Name des erſten

Digitized by Google

Dionyſos iſt, der alſo hier nicht eingeſchaltet zu werden braucht. Denn eben derſelbe, welcher als Zagreus der wilde, unbarmherzige iſt, iſt in ſeiner Ueberwindung als Hades der wohlwollende (dieß heißt *Εὐβουλεύς*), weitherzige, wie er auch anderwärts genannt wird. Es iſt merkwürdig, daß Zagreus hier unter den Anakes den Namen Eubuleus hat. Dieß beweist, daß der Begriff, in dem die drei als Regenten, als Anaces beſtimmt ſind, die höchſte Zuſammenfaſſung iſt. Eben darin, daß Zagreus ſchon Eubuleus iſt, liegt die Andeutung der höchſten, der vollendeten Einheit. Von den drei Namen bedeutet alſo Eubuleus den erſten, Dionysus den zweiten Dionyſos, Tritopatreus iſt alſo eben der dritte Dionyſos ſelbſt, wie ſchon der Name anzeigt, durch den alſo dieſer als dritter Regent ſogar bezeichnet iſt. Wenn nun die drei Dionyſe in den attiſchen Myſterien als drei Herrſcher oder Regenten angeſehen waren, ſo folgt von ſelbſt, daß ſie auch als ſucceſſive Herrſcher, als Herrſcher verſchiedener Zeiten gedacht waren. *Ἄναξ* heißt immer nur der oberſte Herrſcher. Der oberſte Herrſcher kann aber immer nur Einer ſeyn. Drei oberſte Herrſcher in Einer Idee vereinigt, ſind alſo nothwendig drei ſucceſſive Herrſcher. Es ſtellen ſich dadurch die Myſterien überhaupt als der Durchbruch ins Objektive dar, ſo daß, was bis jetzt nur ſubjektive Bedeutung fürs Bewußtſeyn hatte, zugleich als Weltgeſchichte nun erſchien.

Sollten nun aber nicht in den eleuſiniſchen Feſtgebräuchen ſelbſt ſich die Anzeigen finden, daß in ihnen wirklich, wie es unſerer Vorausſetzung nach ſeyn müßte, der dritte Dionyſos, zwar nicht als ſchon wirklicher, gegenwärtiger, aber doch als zukünftiger Weltherrſcher gefeiert worden? Allerdings gibt es ſolche. Erinnern Sie ſich, daß der dritte Dionyſos, der Jakchos, als Kind an der Bruſt der Demeter gezeigt und vorgeſtellt wurde. Warum als Kind, als Säugling? In keiner andern Abſicht, als um ihn als den noch nicht herangewachſenen, noch zukünftigen Weltherrſcher zu bezeichnen. In keinem andern Sinn war es, wie ſchon einmal[1] erwähnt, daß in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneſte Zeus als Kind lag, um ihn als

[1] Oben S. 294. Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 681. D. H.

den noch nicht herangewachſenen, aber unausbleiblichen künftigen Weltherrſcher zu bezeichnen. So haben wir ja auch den zweiten Dionyſos, ſolang er noch ſchwach und nicht erſtarkt iſt, unter der Pflege von Ammen oder in den Armen des ihn freundlich pflegenden Pan geſehen. Dieſe Symbolik bleibt ſich überall gleich: ſie findet ſich namentlich auch in einem der neuentdeckten Wandgemälde zu Pompeji, deſſen Idee aus der ſchönſten griechiſchen Zeit ſich herſchreibt (ich habe die Erklärung deſſelben zum Gegenſtand einer eignen Abhandlung gemacht[1]).

Eine Hauptrolle in den Jakchosproceſſionen ſpielte die myſtiſche Wanne, von der ſo viele, zum Theil lächerliche Erklärungen gegeben worden, z. B. ſie ſolle bedeuten, daß die Uneingeweihten von den Eingeweihten wie Spreu von den Körnern geſchieden werden; nach Servius zu Virgil[2] ſollte ſie andeuten, der Eingeweihte werde in den Myſterien ebenſo gereinigt, wie das Getreide durch die Wanne. Man kann dieſes Symbol auch nicht etwa noch auf die Einſetzung des Ackerbaus beziehen, denn Jakchos war der Urheber anderer, höherer und geiſtigerer Wohlthaten. Aber es iſt bekannt, daß das Kind Jakchos ſelbſt in der Wanne getragen wurde, und daß Jakchos ſelbſt von der Wanne auch den Namen *Λικνίτης* hatte. Die Wanne war alſo die Wiege des auch dadurch als Kind bezeichneten. Wenn Sie mich fragen, warum zu dieſer Wiege eine Wanne gewählt worden, ſo weiß ich in der That darauf nichts zu antworten als: auch Jakchos ſollte dadurch als der Fürſt des Friedens bezeichnet werden, die Wanne iſt ein Bild friedlicher Beſchäftigung; zugleich aber ſollte dadurch das Unſcheinbare ſeiner Geburt, daß er noch nicht erſchien als der er ſeyn ſollte, bezeichnet ſeyn, und durch eine wunderbar ſcheinende, im Grunde aber doch natürliche Prolepſis iſt die Wanne das, was in Bezug auf eine höhere und viel heiligere Geburt in der Folge die Krippe geworden iſt.

Eine andere, ſehr gewöhnliche Vorſtellung der Kindheit des Jakchos iſt, daß er mit Spielwerk umgeben vorgeſtellt wird, aber dieſes Spielwerk deutet auf den künftigen Weltherrſcher, die Kugel bedeutet

[1] Abgedruckt als Anhang zur Philoſophie der Mythologie. D. H.

[2] Georg. I, 166.

Digitized by Google

die Weltkugel, das Scepter ſpricht von ſelbſt. Doch iſt ſchon darin ein Fortſchritt wahrzunehmen. Noch mehr wird dieſer Fortſchritt oder daß das Kind heranwachſe und der künftigen Weltherrſchaft immer näher komme, dadurch angedeutet, daß am ſechſten Tage der Eleuſinien (dem feſtlichſten von allen) Jakchos nun ſchon als Knabe erſchien, der, das Haupt bekränzt mit Myrten (dem Zeichen der friedevollſten Zeit, Gegenſatz des kriegeriſchen Lorbeers und jenes Eichlaubs, das [Gemälde in Pompeji] die wilde Urzeit andeutet), mit feierlichem Gepräng und unter feſtlichem Zuruf vom Kerameikos nach Eleuſis gebracht wurde[1]. Auch durch dieſen Zug — dieſes Kommen nach Eleuſis war er ja eben als der Kommende bezeichnet, und ſo nehme ich zum Schluß keinen Anſtand zu behaupten, daß ſelbſt der Name Eleuſis nur das Kommen, die Zukunft, oder um den alten, feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Kunft, den Advent des Gottes bezeichnete. Durch eine bloße Veränderung des Accentes iſt das Wort ἔλευσις, das Kommen bedeutet, in das Nomen urbis Ἐλευσίς verwandelt. Ich leugne nicht, daß der Name auch auf die erſte Ankunft der Demeter in Eleuſis bezogen wurde, gebe aber, da dieſe nichts Feierliches hatte, zu bedenken, ob dieß nicht bloß die öffentliche Deutung war, die wahre ἔλευσις aber, das Kommen, die Zukunft des Jakchos gemeint war, und ſo war denn auch der höchſte Gegenſtand der Myſterien zu Eleuſis kein anderer als eben dieſes Kommen des Gottes. Daß alſo Jakchos in dieſen als der Herrſcher einer künftigen, einer noch bevorſtehenden Zeit dargeſtellt wurde, glaube ich ſo evident, als es in ſolchen Sachen nur immer möglich iſt, bewieſen zu haben.

Wenn ich in Folge der zuletzt angeführten Thatſache nun als bewieſen annehmen darf, daß die drei Dionyſe als ſucceſſive Weltherrſcher gedacht worden ſind, ſo folgt von ſelbſt, daß Jakchos der letzte Herrſcher, der Herr einer noch zukünftigen Zeit war. Von den dreien iſt eben darum dieſer der am meiſten myſteriöſe. Er fällt über das mythologiſche Bewußtſeyn in einem Sinn hinaus, wie keiner der früheren. Der erſte, der überwundene, in ſein An-ſich zurückgetretene, der inſofern

[1] Vergl. Creuzer IV, 528.

Digitized by Google

= Hades iſt, dieſer alſo, inwiefern er als Dionyſos gedacht wird, iſt freilich auch nicht materieller, ſondern rein verurſachender Gott, reine Potenz = A'; aber inwiefern er doch urſprünglich materiell war und erſt zur reinen Potenz wieder überwunden worden, behält er gleichwohl auch eine Stelle unter den materiellen Göttern, den rein mythologiſchen, nämlich unter den Kronosſöhnen, die mit Zeus hervortreten; aber — hier iſt er dann nicht Dionyſos; daß Hades = Dionyſos iſt, gehört immer nur zu dem eſoteriſchen Wiſſen. Als jener, als materieller Gott, iſt er der mythologiſche Hades, als dieſer, als reine Potenz, iſt er der Hades der Myſterien. Der andere Gott aber, der zweite Dionyſos, bleibt zwar immer reine Urſache, aber er tritt doch in den Kreis der materiellen Götter inſofern mit herein, als er die Urſache der Umwendung oder Umwandlung des Einen, d. h. die Urſache der Göttervielheit ſelbſt iſt. Inſofern iſt er, ohne ſelbſt materieller Gott zu ſeyn, doch nicht ausgeſchloſſen vom mythologiſchen Bewußtſeyn, vom Bewußtſeyn der mythologiſchen Götter; er ſpielt auch in dieſes herein, wie die Berührung bei Homeros zeigt, wo er in der Vergangenheit als noch ſchwach, furchtſam und ebenfalls erſt heranwachſend und der Pflege bedürftig erſcheint. Aber mit der vollendeten Göttervielheit, da iſt er erſtarkt und erwachſen. Der dritte Dionyſos aber wird erſt nach jenen materiellen Göttern geſetzt, dieſe ſind in Bezug auf ihn eine Vergangenheit, etwas ſchon Daſeyendes, etwas, das er vorfindet, und das die Gegenwart erfüllt. Indem alſo der dritte erſt jenſeits jener Vielheit und nach ihr geſetzt wird, erſcheint er ſchon darum in Bezug auf die ſchon daſeyenden und herangewachſenen als Kind, als der in Bezug auf ſie erſt kommende, als künftiger. Dieſer alſo kommt in dem mythologiſchen Bewußtſeyn als ſolchem nicht mehr vor, er fällt über daſſelbe hinaus, und gehört allein jenem innern, eſoteriſchen Bewußtſeyn an, das eben durch die aus ſich hinausgeſetzte Göttervielheit ſich ſelbſt befreit hat. Deßwegen iſt Jakchos vorzugsweiſe der Dionyſos der Myſterien, wie er eben darum auch der eleuſiniſche κατ' ἐξοχήν genannt wird. Nur in den Myſterien wurde die Zeit gezeigt, in welcher dieſer dritte nun herrſchen würde. Auf jenen ſechsten Tag, wo er,

Digitized by Google

ſchon zum Knaben herangereift, feierlich nach Eleuſis gebracht wurde, auf eben dieſen Tag fiel auch die eigentliche Epopteia.

Als Gegenſtand der Myſterienfeier iſt, wie mir ſcheint, die Herrſchaft oder Herrlichkeit des Jakchos ausdrücklich bezeichnet in dem bekannten Chor der Antigone, wo es am Ende heißt: Erſcheine mit den Thyiaden, deinen Begleiterinnen, die nächtlicher Weile in wilder Begeiſterung durch Chöre dich feiern als den Herrn Jakchos, σὲ μαινόμεναι χορεύουσι, τὸν ταμίαν Ἴακχον[1]. Das Wort ταμίας bedeutet zwar insgemein Schaffner, Haushalter, Wirthſchafter, aber es wird ſchon von Homeros auch für den gebraucht, der völlig Herr iſt, der ſchaltet und waltet. So heißt Zeus bei Homer ταμίης πολέμοιο ἀνθρώπων, der über den Krieg der Menſchen waltende; ταμίας Κυράνας heißt bei Pindar der Gebieter, der Herr Kyrenes. Daß hier aber (im Chor des Sophokles) die künftige Herrlichkeit des Jakchos gemeint ſey, erhellt daraus, daß das Subjekt, welches in dem Chor angeredet wird, durchaus der thebaniſche Dionyſos iſt, ſo daß jene Worte faſt nicht anders erklärt werden können als: ſie feiern dich, den thebaniſchen Dionyſos, als den Herrn Jakchos, der du ſeyn wirſt, der du noch nicht biſt. Deutlicher ſich auszuſprechen, war dem Sophokles nicht erlaubt. Daß ταμίας hier unbeſtimmt Herr, Herrſcher iſt, erhellt auch aus folgendem Umſtand. Ein dem Wort ταμίας ganz paralleles iſt αἰσυμνήτης, welches urſprünglich auch heißt: der jedem ſein Theil gibt, daher Richter z. B. bei Kampfſpielen. Das Zeitwort bedeutet dann aber auch ſchlechtweg herrſchen, z. B. αἰσυμνᾶν χθονός bei Euripides: die Erde beherrſchen, und Ariſtoteles[2] nennt die älteſten Könige αἰσυμνήτας. Pauſanias aber kennt in ſeiner Beſchreibung von Achaia[3] einen Tempel, wo ein in heiliger Lade verſchloſſenes (geheimes) Bild des Dionyſos verehrt, der Gott ſelbſt ein αἰσυμνήτης genannt wird. Dieſem Gott verdankte jene Gegend, daß ein früher der Artemis gebrachtes jährliches Opfer, wozu ein Knabe und ein Mädchen beſtimmt war, auf-

[1] v. 1151. 1152.
[2] Pol. III. 9 (Sylb. p. 87).
[3] VII. 18 ff.

Digitized by Google

gehört hatte. In derſelben Stadt (Paträ) war ein Tempel des Dionyſos, in dem drei Bildſäulen des Gottes ſich befanden, die am Dionyſosfeſt in den Tempel des Aiſymnetes feierlich gebracht wurden — denn der dritte war einer von ihnen, aber zugleich der alle vereinigende, ſie unter ſich begreifende.

Es iſt nun wohl natürlich, daß wir von der Vorſtellung, welche die Stifter der Myſterien, und dann eben darum auch die in dieſelben Eingeweihten von jener zukünftigen Zeit ſich bildeten, daß wir von dieſer Vorſtellung auch uns einen Begriff machen zu können wünſchen. Ebenſo begreiflich aber iſt, daß hierüber vollends nur Vermuthung möglich iſt. Doch können wir uns auch damit begnügen, wenn dieſe Vermuthung nur in nothwendigem Zuſammenhang ſteht mit den Principien, die ſich uns früher durch eine lange und große Folge von Thatſachen hinlänglich und bis zur Ueberzeugung bewährt haben. Wenn daher nun die Frage iſt, wie jener dritte Zeus gedacht wurde, ſo bemerke ich darüber Folgendes.

Wir haben geſehen, wie der eigentliche Polytheismus in der Menſchheit durchaus nicht anders als unter den heftigſten und ſchmerzlichſten Kämpfen entſtand, und mit welcher Kraft das Bewußtſeyn an der erſten, wenn auch an der falſchen Einheit feſthielt. Der Schmerz, den das Bewußtſeyn über den Polytheismus empfand, konnte vollkommen nur verſöhnt werden, wenn es ihn ſelbſt als einen bloßen Uebergang begriff, als etwas, das nur dienen ſollte, um zu einer beſſern, das ganze Bewußtſeyn wieder heilenden Religion durchzudringen, die einſt in der Zukunft dieſelbe Einheit auf einer höheren Stufe und in einem höheren Sinne wiederherſtellte, welche in der Vergangenheit auf einer tieferen und in einem jetzt aufgegebenen Sinn das Menſchengeſchlecht vereinigt hatte. Am gewiſſeſten alſo läßt ſich wohl annehmen, daß jene zukünftige Religion, auf welche die Myſterien hinzeigten, eine allgemeine, das ganze, durch Polytheismus jetzt zertrennte und verunreinigte Menſchengeſchlecht wieder vereinigende, zuſammenbringende und zuſammenbindende ſeyn ſollte. Durch mythologiſchen Polytheismus waren die Völker zertrennt worden; die mythologiſche iſt an ſich eine partielle Religion; die

Digitized by Google

jenſeits aller Mythologie iſt an ſich die allgemeine, alle Völker vereinende. Als um die Mitte des vierten Jahrhunderts Kaiſer Valentinian I. unter anderm auch die nächtlichen Ceremonien verbot, weil ſie zu ſo vielem Unlöblichen Anlaß geben, machte ihm der damalige römiſche Proconſul in Griechenland, Prätextatus, dem Zoſimus das Zeugniß eines in allen Tugenden hervorragenden Mannes gibt, Vorſtellungen dagegen, indem er ſagte, durch dieſes Geſetz würde den Hellenen das Leben ganz unerträglich werden, wörtlich: *τοῦτον τὸν νόμον ἀβίωτον τοῖς Ἕλλησι κατασταῆσαι τὸν βίον*, d. h. dieſes Geſetz würde den Hellenen ihr Leben zu einem ganz troſt- und freudeloſen machen, wenn ihnen verwehrt ſeyn ſollte, die heiligſten, das menſchliche Geſchlecht zuſammenhaltenden Myſterien (*τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια*) nach ihren Gebräuchen zu begehen[1]. Dieſe Vorſtellung erwirkte für die eleuſiniſchen Myſterien einen Aufſchub bis auf die Regierung Theodoſius d. Gr., wo ſie gänzlich abgeſchafft wurden. Hier werden alſo die Myſterien nicht als eine den Griechen eigne und beſondere, ſondern als allgemeine, die ganze Menſchheit vereinigende Religion erklärt, wie in der ſchon angeführten Stelle des Cicero: Omitto Eleusina illam sanctam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae.

In allen Religionen iſt eine spes temporum meliorum — ſelbſt das Chriſtenthum hatte ſeinen Chiliasmus, die Hoffnung auf das tauſendjährige Reich, wo Chriſtus als ſichtbarer Herrſcher auf Erden erſcheinen und mit ſeinen Heiligen regieren, aller Widerſtand aber, alle Macht des Böſen überwunden ſeyn ſollte. Auch dem vollendeten Heidenthum, das unter dem Druck ſeiner religiöſen Gebräuche und der immer noch ſchmerzlichen Opfer ſeufzte, welche ihnen der Polytheismus auferlegte, auch dem griechiſchen Heidenthum war ein ſolcher Troſt durch die Myſterien gegeben, und wir müſſen deßwegen einen Hauptgrund der langen Fortdauer des Heidenthums eben in den Myſterien ſuchen, gleichwie es aus demſelben Grunde auch die Myſterien waren, welche dem Chriſtenthum am meiſten widerſtanden.

[1] Zoſimus IV. c. 3. Vergl. das *αἱ ἁγιώτατοι τέλεται*. bei Proclus, Comm. in Alcib. I. pag. 61. ed. Creuzer.

Das goldene Zeitalter der Einigkeit, das als Anfang gedacht wurde, ſollte auch wieder das Ende des Menſchengeſchlechtes ſeyn. Wie tief das Schickſal der Zertrennung in Völker und Sprachen empfunden wurde, zeigt unter anderm ein Zug aus der perſiſchen Lehre, den Plutarch [1] anführt, es ſtehe eine Zeit bevor, wo Ahriman ganz verdrängt werde und verſchwinde, dann werde die Erde gleich und eben werden, und Ein Leben und Eine Verfaſſung die ſeligen und gleichredenden Menſchen vereinigen: *ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι.* Bekanntlich iſt Aehnliches im A. T. von dem Meſſias geweiſſagt: „Alle Thale ſollen erhöht, alle Berge und Hügel ſollen geniedrigt, was ungleich iſt, ſoll eben, und was krumm iſt, ſoll ſchlecht, d. h. gerade werden", und der Vorläufer Johannes wiederholt eben dieß in ſeiner Rede an das jüdiſche Volk. Die Berge ſind wohl überhaupt nur die trennenden Hinderniſſe, aber wichtiger iſt der *εἷς βίος*, die *μία πολιτεία* und beſonders die *ὁμογλωσσία*, die gleiche Sprache aller Menſchen, die erwartet wird, wenn Ahriman ganz außer Wirkſamkeit geſetzt und verſchwunden ſeyn werde. Auch die *ἑτερογλωσσία* gilt als ein Werk des alles veruneinigenden Princips, des Ahriman. Ich brauche nicht zu bemerken, wie gleichſam nothwendig am Eingang der Geſchichte des in die Welt tretenden Chriſtenthums das Wunder des Pfingſtfeſtes iſt, die Gabe der Sprache, die, wie man ſie auch übrigens ſich denke, die Wirkung hatte, daß Menſchen von verſchieden redenden, durch Sprachen zertrennten Völkerſchaften jeder dieſelbe Rede in ſeiner Sprache zu hören glaubte [2].

Ich nehme daher keinen Anſtand zu erklären, daß der letzte Inhalt der Myſterien allerdings eine völlige Ueberwindung des Polytheismus, eine vollkommene Befreiung von dieſem, und daher Monotheismus vorzüglich in dem Sinn war, daß eine dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftliche Religion als zukünftig, als gewiß einſt kommend gezeigt wurde. Zur wahren Religion ſelbſt konnten ſie freilich nicht durchdringen,

[1] de Isid. et Osir., c. 47.

[2] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 108 ff. D. H.

Digitized by Google

aber bis zu dem Punkte, wo ſie dieſelbe als zukünftig erſahen. Nächſt dem Intereſſe, was der Menſch an ſeiner eignen Zukunft, an dem individuellen Zuſtande nimmt, der ihn, beſonders nach dieſem Leben erwartet, gibt es gewiß kein höheres, als das jeder beſſere Menſch an der Zukunft ſeines ganzen Geſchlechts nimmt. Derjenige müßte gleichſam die Menſchheit ausgezogen haben, der bei den Fragen gleichgültig bleiben könnte: wohin zielt die ganze Geſchichte, welcher endliche, letzte Zuſtand iſt dem ganzen Geſchlecht beſtimmt, oder iſt auch hier nur der traurige, immer wiederkehrende Cirkel von Erſcheinungen? Man hat daher gewiß die Anſicht der Myſterien ſich ſehr beſchränkt, indem man gar nicht auf dieſen Gedanken fiel, daß ſie auch über die Zukunft des menſchlichen Geſchlechts gleichſam eine Offenbarung enthielten.

Faſſen wir nun alles zuſammen, ſo waren alſo in den Eleuſinien vereinigt die Myſterien der Demeter und des Dionyſos. Die Myſterien des Dionyſos waren das natürliche und nothwendige Ende von den Myſterien der Demeter. Dionyſos in ſeiner höchſten Potenz war das Ziel, der letzte Sinn der ganzen Myſterienlehre, wozu Demeter nur der Anfang war. Ueberhaupt alſo (um mit dem Allgemeinſten unſere Betrachtung zu ſchließen) auf Vergangenheit und Zukunft bezogen ſich die Myſterien; ſchon darum eben waren ſie Myſterien. Einerſeits bezogen ſich die eleuſiniſchen Weihen auf jene Potenzen, die als die alles anfangenden betrachtet wurden, die in das Dunkel der Vergangenheit zurückgetreten ſind, welche der gegenwärtigen Ordnung der Dinge zu Grunde liegt. Dahin gehörte nun beſonders die ganze Perſephonelehre. Der andere und höhere Theil der Weihen bezog ſich auf die Zukunft des religiöſen Bewußtſeyns und des Menſchengeſchlechtes ſelbſt; dahin gehörte die Dionyſoslehre in ihrer höchſten Potenz, wo als der zukünftige Weltherrſcher ſchon der dritte gefeiert wurde. Demeter, Mutter einerſeits der Perſephone, andererſeits des Jakchos, bildete die Mitte und den Uebergang. Daher allerdings die Myſterien auch vorzugsweiſe Myſterien der Demeter heißen. Wenn in der Mitte zwiſchen Anfang und Ende und den auf beide ſich beziehenden Gottheiten die Götter ſtanden, welche vorzugsweiſe auf die Gegenwart, die eigentlich

Digitized by

geſchichtliche Zeit, ſich beziehen — die als im engern Sinn geſchichtlichen Götter auch die vorzugsweiſe poetiſchen, in das menſchliche Leben unmittelbar eingreifenden, in menſchliche Begebenheiten ſich einmiſchenden ſind — und wenn dagegen die Götter der Myſterien vorzugsweiſe Götter der Vergangenheit und der Zukunft waren, ſo iſt es ſchon daraus begreiflich, und es braucht keine beſondere Abſicht, kein Vorſatz deßhalb angenommen zu werden, wenn dieſe — theils in die Nacht der Vergangenheit zurückreichenden, theils im Dunkel der Zukunft ſchwebenden Götter, die ſchon darum nicht dem allgemeinen und täglichen Bewußtſeyn des in und mit der Gegenwart lebenden Volks angehörten, wenn dieſe in den populären, für das allgemeine Verſtändniß beſtimmten Gedichten wenig oder gar nicht vorkommen. Man hat in allen Zeitaltern bemerkt, daß Dichter, die nach der möglich allgemeinſten Gunſt ſtreben, gern das Tiefere beiſeit laſſen, oder es höchſtens leicht berühren. Die homeriſchen Gedichte aber ſind ſo ſehr volksmäßig, daß man eben darum ſie kaum als das Werk eines Individuums anſehen kann. Dieſe Gedichte ſchließen aber von ihrem Kreis nicht etwa nur die Götter der Myſterien aus, ſondern laſſen auch manches andere bei Seite liegen, oder erwähnen es nur mittelbar und vorübergehend, wie z. B. den von Zeus in den Tartaros verſtoßenen Kronos; gar manches findet ſich bei Heſiodos, was, von einem richtigen Gefühl geleitet, die homeriſchen Sänger umgingen.

Um jedoch auf die Myſterien zurückzukommen, will ich zuletzt noch etwas über die Namen der Myſterien bemerken. In Griechenland hießen ſie τελεται, auch τελη, Pluralis von τελος, das Ende; τελεῖσθαι hieß eingeweiht werden. Wäre es wohl gewagt zu nennen, wenn man vermuthete, ſie haben τελεται geheißen, weil ſie eben das Ende oder die zukünftige Vollendung zeigten? Es hat alle Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß die großen Myſterien urſprünglich allein, die kleinen nur durch Mitbegreifen τελεται genannt wurden.

Aber ſie bezogen ſich ja ebenſowohl auf Anfang und Vergangenheit als auf Ende und Zukunft. Sollte es daher nicht natürlich ſeyn zu denken, der römiſche Name initia drücke nur die andere Seite von

Digitized by Google

τελεταί aus? Wie in Athen die kleinen Myſterien nur per synecdochen auch τελεταί hießen, ſo wären in Rom auf gleiche Weiſe die großen ebenfalls initia genannt worden. Der Unterſchied zwiſchen den kleinen und den großen Myſterien ſcheint in der That ganz damit übereinzuſtimmen; die kleinen waren die initia der großen, die großen die τελετή der kleinen [1]. Es ſcheint, daß in dieſen (den kleinen) vorzüglich nur die Perſephonelehre, in jenen dagegen und zwar in der eigentlichen Epopteia die zukünftige Verherrlichung des dritten Dionyſos gezeigt wurde. Allgemein werden die kleinen Myſterien als eine Vorweihe zu den großen angegeben. Plutarch führt die geiſtreichen Worte an: τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια, der Schlaf ſey die kleinen Myſterien des Todes [2].

Zu den kleinen Myſterien hatte jeder Hellene ohne Unterſchied des Standes und der Bildung Zutritt; in der Folge wurden dieſe auch Ausländern oder Barbaren eröffnet. Wie der Uebergang von den kleinen zu den großen geſchah, und was von dem gefordert wurde, der die Einweihung in dieſe erhielt, ob und welcher Zwiſchenraum zwiſchen der Theilnahme an den kleinen und der an den großen war, übergehe ich hier; denn ich habe nicht mit dem Aeußerlichen der Myſterien zu thun, als nur ſo weit es das Innerliche ſehen läßt; das Aeußere kann den bloßen Myſteriographen überlaſſen bleiben.

Wie man nun übrigens die von uns vorgetragene, und, ſo viel ich mir bewußt bin, in ihren einzelnen Behauptungen und Erklärungen ſtets durch Thatſachen begründete und nachgewieſene Anſicht — wie man dieſe im Ganzen beurtheilen möge, ſo wird man ihr wenigſtens zugeſtehen, daß ſie in den Myſterien nichts annimmt oder vorausſetzt, was nicht durch bloße natürliche und nothwendige Evolution ohne alle künſtliche Veranſtaltung oder Erfindung aus demſelben urſprünglichen Keim hervorgehen konnte, aus welchem auch die Mythologie ſich entwickelt hat.

[1] Dieſer Erklärung des Namens initia für die Myſterien bei den Römern ſcheint demnach der Verfaſſer vor der oben S. 459 angedeuteten den Vorzug zu geben. D. H.

[2] Consol. ad Apollon. c. 12.

Digitized by Google

Was in dieſer Unterſuchung am leichteſten verwirren kann und auch viele verwirrt hat, iſt die Einmiſchung der orphiſchen Ideen, die man beſonders bei ſpäteren Schriftſtellern findet, und die übrigens ſehr begreiflich iſt. Nach der Stellung, die wir früher dem Orpheus gleichſam als einem Gegenſatz des Homeros gegeben haben, ſtand orphiſche Wiſſenſchaft und Denkart auch von Anfang an im Gegenſatz mit der exoteriſchen Mythologie. Dieß gab alſo die natürliche Veranlaſſung, daß die Orphiker, die ſonſt, und von Seiten der öffentlichen Mythologie, keinen Einfluß auf die allgemeine griechiſche Denkart finden konnten, ſich ſo viel möglich an die Myſterien anzuſchließen ſuchten. Zwar auf das Innere der Myſterien ſelbſt haben ſie (ich bin davon überzeugt, und glaube es auch im Einzelnen nachgewieſen zu haben) keine Einwirkung ausgeübt. Die Myſterien entſtanden aus der natürlichen Entwicklung der Mythologie ſelbſt. Dieß ging ſo natürlich zu, daß zuerſt immer eben das, was ſpäter exoteriſch wurde, eſoteriſch war. Zeus wurde eine Zeitlang namentlich zu Dodona im Geheimniß verehrt. Aber indem ſich das Bewußtſeyn dieſer bis dahin bloß inneren und daher chaotiſchen Vielheit entledigte, ſie aus ſich heraus- und demnach zuerſt auseinanderſetzte, blieben nun im Bewußtſeyn die reinen Urſachen, die reinen Principien zurück, und dieß war der einfache und nothwendige Uebergang zu einem fortdauernden eſoteriſchen Bewußtſeyn, und ſomit zu den Myſterien. Dieſe als das nothwendige und natürliche Erzeugniß eines vorhergegangenen Proceſſes, und immer wieder aus dieſem entſtehend, hatten in ſich ſelbſt eine zu lebendige und ſelbſtändige Triebkraft, als daß eine Wirkung von außen ſie hätte weſentlich alteriren können. Worauf das orphiſche Weſen Einfluß haben konnte, waren alſo nur die Auslegungen oder Erklärungen, die man von dem Inhalt und beſonders von den Vorgängen der Myſterien machte. Der theogoniſche Proceß war allerdings zugleich ein kosmogoniſcher. Dieſer lag unter jenem verborgen. Es war den Orphikern nicht ſchwer, dieſen Schleier hinwegzuziehen, und ſo die rein theogoniſchen Vorſtellungen der Myſterien in allgemein kosmogoniſche hinüberzuziehen. Dieſe orphiſchen Erklärungen verbreiteten ſich um ſo mehr,

Digitized by

als nach der Auflösung und Zerstörung der pythagoriſchen Geſellſchaften viele Pythagoreer ſich unter dem Namen der Orphiker verbargen.

Jene Auslegungen alſo, die man als orphiſche an ihren rein und bloß philoſophiſchen Deutungen erkennt, muß man ſich fern halten, und alles, was von den Myſterien bekannt iſt, immer ſo viel möglich wieder auf ſeine mythologiſche Wurzel zurückführen, um den reinen und ächten Inhalt derſelben zu finden und jene Vorwürfe zu vermeiden, welche nicht ganz mit Unrecht manchen Erklärungen wegen Vermiſchung und unkritiſcher Anwendung verſchiedenartiger und in Anſehung ihrer Authenticität höchſt ungleicher Ausſagen und Erklärungen gemacht worden ſind.

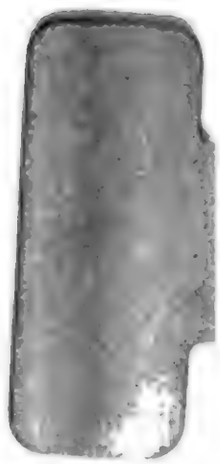
Gleichwie nun aber die griechiſchen Myſterien das wahre Ende der Mythologie ſind, ſo ſind die begriffenen Myſterien auch erſt das wahre Ende einer Philoſophie der Mythologie. Erſt in den Myſterien, behaupte ich, iſt der mythologiſche Proceß wahrhaft geendigt. Denn jedes Leben, das, obgleich innerlich mit Nothwendigkeit verlaufend, dennoch abſolut betrachtet ein zufälliges iſt, wird nur dadurch wahrhaft abgeſchloſſen, daß es ſein eignes Ende, ſeinen Tod in ſich begreift. So iſt das gegenwärtige menſchliche Leben nur ein Theil des menſchlichen Geſammtlebens; zu einem Ganzen und darum von ſich ſelbſt Begriffenen wird es aber erſt dadurch, daß der Menſch das Ende dieſes Lebens — nicht bloß fürchtet, wie das Thier, ſondern — als den nothwendigen Ausgang erkennt und mit der Einſicht in dieſes nothwendige Ende zugleich den Begriff einer Zukunft verbindet. In den Myſterien ſah das mythologiſche Bewußtſeyn ſein eignes Ende, ſeinen völligen Tod, aber eben damit auch eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch dieſe Zukunft nur etwa ſo weit erkannte und ſich darzuſtellen vermochte, als wir in dieſem Leben die Beſchaffenheit des zukünftigen vorauszuſehen vermögen. Dieſes Bewußtſeyn ſeines nothwendigen Endes ſchließt alſo erſt das mythologiſche Leben ab, und wirft auf die bunten und mannichfaltigen Geſtalten deſſelben jenen wohlthätigen, verſöhnenden Schatten, der es auch uns noch möglich macht, mit den Hellenen gleich zu fühlen und zu denken. Nicht in dem Geräuſch, nicht in der wilden, taumelnden Luſt bacchiſcher Aufzüge, in der Stille jener ernſten Nächt

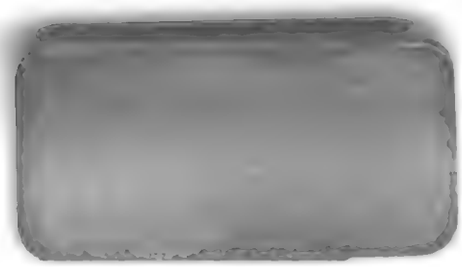
Digitized by Google

wo der Hellene mit der Nothwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität, d. h. der Vergänglichkeit der mythologiſchen Vorſtellungen ſich bewußt wurde, und aus der tiefen, alles einhüllenden Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, in der Stille dieſer Nächte und dem Ernſt ihrer Gedanken lag die Verſöhnung der Mythologie, ſoweit ſie innerhalb dieſer elbſt möglich war. Aber eben damit ſind wir nun auch an die Grenze gekommen, wo der Uebergang zu der wahren, zu der abſoluten Verſöhnung ein unmittelbar möglicher iſt. Dieſelben Urſachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältniß den mythologiſchen Proceß bewirken und erklären, dieſelben erklären in ihrem höheren und perſönlichen Verhältniß die Offenbarung. Es iſt aber, um die Offenbarung zu begreifen, nothwendig, die ſie erklärenden Principien ſchon unabhängig von ihr erkannt zu haben (ſonſt Cirkel), und wenn in der gewöhnlichen Darſtellungsweiſe der Offenbarungsglaube ſich ſelbſt nur unvollkommen oder überall nicht zu begründen vermag, ſo liegt die Urſache davon eben darin, daß die Offenbarung nichts außer ſich elbſt und zumal ihren Gegenſatz nicht erkennt. Die Realität — ich bitte Sie, dieß wohl zu bemerken — die Realität der Principien, aus welchen ſich die Offenbarung begreift, iſt uns ſchon unabhängig von derſelben durch die große Erſcheinung der Mythologie gewiß. Das iſt der Vortheil einer Philoſophie der Mythologie für eine Philoſophie der Offenbarung.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Digitized by Google





Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google